colección goliárdica

Jacqueline de Romilly

Los fundamentos de la democracia



JACQUELINE DE ROMILLY
Los fundamentos de la democracia

En estos momentos en los que España parece estrenar democracia, parece aún más fundamental conocer qué es realmente la democracia y los principios en los que se fundamentó esta teoría civil y política. En este sentido, resulta imprescindible el presente volumen redactado por Jacqueline de Romilly, profesora excepcional, en su calidad de mujer, en el Collège de France. El libro traza la historia de las reflexiones del mundo clásico en torno a la democracia, utilizando los textos de los autores más significativos que se ocuparon de esta problemática. De un texto a otro, de un siglo a otro se van respondiendo y precisando los argumentos, definiendo las etapas de una verdadera aventura intelectual. Esta aventura permanece vinculada a una forma de democracia muy distinta de la que hoy conoce el mundo moderno, pero la reflexión griega pretende siempre llegar a lo esencial. Recordando a Cicerón, podríamos señalar que al hombre le es necesario conocer la historia de su pasado para no repetir con monotonía cotidiana sus pasos por la actualidad. Es lo que exponía G.-B. Vico en su teoría filosoficohistórica más destacada de los *corsi e ricorsi.*

Buceando en el pasado, explicando la historia en sus fundamentos civiles de la democracia, este libro se proyecta a la más viva actualidad y así se explica que, con

mucha frecuencia, el análisis de sus páginas alcance las preocupaciones que siguen siendo nuestras, y de siempre, en el mundo de hoy.

Conociendo este origen, esta fundación de la democracia en el mundo clásico de los griegos, el lector puede ir aventurándose por un discurrir hodierno para medir hasta qué punto somos una herencia de los griegos y hasta qué punto unas democracias modernas han traicionado, por evolución o por frivolidad, por enriquecimiento o por ignorancia, los fundamentos clásicos de la primera democracia. Conociendo este libro vamos conociendo lo difícil que es el equilibrio de ser y sentirse demócrata, el grado de civilización y cultura que exige el conducirse a sí mismo y respetarse en el respeto a los demás, contra todo egoísmo y toda sombra de dictadura.

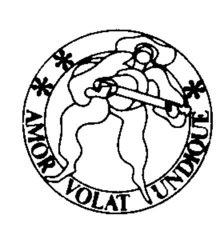
colecciones
UNIVERSITARIAS
Planeta S.A.

JACQUELINE DE ROMILLY

Los fundamentos de la democracia



CUPSA EDITORIAL MADRID



colección goliárdica

Dirección: MARIA HERNANDEZ ESTEBAN

Título original: *Problèmes de la démocratie grecque.*
Traducción del francés por ANA MARÍA AZNAR.

Diseño de colección y cubierta: Hans Romberg. Montaje: Jordi Royo.
En portada: *Un maestro enseñando el arte de la poesía a un muchacho (cerámica ática de hacia el año 480 a. J. C.).*

LOS FUNDAMENTOS DE LA DEMOCRACIA

PRELIMINAR

Confieso que en América he querido encontrar algo más que a América: he buscado en ella la imagen de la propia democracia, de sus inclinaciones, de su carácter, de sus prejuicios, de sus pasiones; he querido conocerla aunque sólo fuera para saber lo que nos cabía temer o esperar de ella.

TOCQUEVILLE, De la democracia en América, *Introducción.*

«Democracia» es una palabra griega, y la noción de democracia nació efectivamente en Grecia. Atenas, desde el final del siglo VI antes de Cristo, vivió siempre, salvo breves excepciones, bajo ese régimen. Los discursos de los oradores, las comedias, las tragedias, están llenos de vibrantes elogios que los autores le dedican continuamente. Pero, inversamente, como la vida política de la ciudad era intensa, todo se discutía y ponía en tela de juicio constantemente. El resultado es que, desde primeros del siglo V a finales del IV, vemos continuarse un diálogo apretado e ininterrumpido en el que se instruye el proceso de la democracia y se miden las dificultades que podían presentarse. En ese diálogo vale todo: las alusiones del teatro y los análisis de los filósofos, las descripciones de los historiadores y las argumentaciones de los defensores o de los panfletarios. Se recogen los temas, se devuelven, se intercambian, se precisan. Así se van definiendo progresivamente las bellezas y los riesgos de la democracia.

Ahora bien, toda democracia ha de enfrentarse, más o menos, a problemas semejantes: muchas de las ideas expresadas adquieren de esta forma un valor extrañamente mo-

derno. Vano sería negar que esa actualidad, que parece ser, en nuestros días, más sensible que nunca, constituye una de las justificaciones esenciales de este libro.

Esa es la razón de que este texto se sitúe al nivel de las ideas y de las doctrinas. Sólo de forma indirecta se referirá a los hechos; y las instituciones intervendrán únicamente en la medida en que los propios autores hagan alusión a ellas para apoyar sus argumentos. La perspectiva adoptada será la suya. Se pueden, efectivamente, describir los problemas de la democracia griega en términos que los antiguos ignoraban. Esos problemas, en particular, nos parecerían sin duda hoy engendrados por datos sociales y económicos. Pero no nos proponemos aquí volver a definir los problemas de la democracia griega según una moderna lectura de la historia; sólo pretendemos ver cómo los definió la conciencia griega. No se trata tanto de historia como de historia de las ideas.

Ahora bien, esas ideas, por verse situadas dentro de su contexto intelectual, ganan en actualidad. Las condiciones económicas y sociales son, efectivamente, siempre específicas. Y la experiencia griega, por muy instructiva que fuera en este aspecto, no puede constituir en este terreno un ejemplo privilegiado. Por el contrario, al tratar de pensar su régimen en forma de principios, de apreciar sus méritos, inconvenientes y deberes, de definir y esclarecer su naturaleza, los atenienses de la época clásica se concedieron el privilegio de alcanzar lo universal.

Sin embargo, es obvio que esa preocupación por sacar a la luz temas aún vigentes, no ha de pesar en ningún caso sobre la objetividad de la descripción. Para evitar ese riesgo, nos hemos impuesto la regla de seguir la historia de esa reflexión en una serie lo más completa posible de testimonios, volviendo a trazar la historia de cada tema en su desarrollo cronológico.

Esto trae consigo dos consecuencias en el método, y dos inconvenientes que, espero, sólo sean tales a primera vista.

La primera consecuencia se refiere al esquema del libro. Efectivamente, para mejor destacar y sacar a la luz la continuidad de los temas, hemos distinguido, en los problemas planteados por la democracia griega, tres aspectos distintos —lo que supone, en la estructura de los tres capítulos, un paralelismo manifiesto—. No parece, sin embargo, que haya que lamentarlo, ya que ese paralelismo subraya y evidencia

el trazado general de la aventura descrita por tres veces. Cabría más bien lamentar que el mismo principio provoque el retorno de algunos grandes textos, que reaparecen a propósito de los tres problemas: éstos están, en efecto, estrechamente vinculados entre sí; y las diversas críticas formuladas contra la democracia son, en definitiva, convergentes; de tal forma que los autores más atentos a las cuestiones de los regímenes políticos los han tratado juntos. Pero quizá no sea malo que la repetición de esos grandes textos, considerados en cada ocasión bajo un ángulo distinto, nos ayude a discernir, junto a la continuidad de cada tema, la unidad que existe entre ellos y que no pasó desapercibida a los verdaderos teóricos. De ese modo puede aparecer el distinto lugar que cada autor consagra a cada problema.

La segunda consecuencia del método adoptado es el considerable número de citas de autores. Hemos creído que el testimonio de los textos, dentro de su marco exacto, era la única garantía de una rigurosa objetividad. Es también la única forma de seguir, con todo detalle, los parentescos y diferencias[1]. El gran número de citas no es, por tanto, un recurso fácil, sino que se inspira en la preocupación por dejar que hablen los textos, pensando que su aproximación basta para enriquecer y precisar el alcance de cada uno de ellos.

Conviene por último recordar, para evitar cualquier malentendido, que, aunque los atenienses de la época clásica instruyeron el proceso de la democracia, este libro sólo da cuenta de una parte de ello. En efecto, únicamente se escucha una voz. Si bien los textos atenienses no cesan de alabar las bellezas del régimen democrático, exaltando la libertad, la igualdad, la humanidad que le distinguen, ninguno de esos temas tendrá aquí cabida. Esos textos célebres siguen aportando elementos positivos a aquellos que, sucesivamente, van adquiriendo en ellos fe en el hombre. Si no figuran aquí, no ha sido por una eliminación que tendiera a ignorar su valor y su beneficiosa influencia. El postulado del libro es, por el

1. Las citas, salvo cuando se trata de una o dos palabras, están tomadas por lo general de la *Collection des Universités de France*. Cuando no es ese el caso, se ha indicado en una nota. Se han señalado asimismo aquellos casos en los que se han modificado ligeramente esas traducciones para hacer más precisas las expresiones relacionadas directamente con el propósito de este libro.

contrario, que esas bellezas son conocidas, admiradas y apreciadas por todos. El valor que les atribuimos es, quizá, lo que en definitiva puede justificar mejor el deseo de preguntar a los atenienses, para descubrir con ellos qué dificultades prácticas, qué deformaciones o qué divisiones pudieron, según ellos, acabar con aquél régimen.

INTRODUCCION
LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Para que un análisis de la reflexión griega en materia de democracia adquiera sentido entre los lectores modernos, sin suscitar asimilaciones apresuradas e incorrectas, quizá no esté de más recordar lo que era la democracia ateniense, cómo nació y lo que tenía de específico: solamente una conciencia clara de las diferencias puede, en efecto, dar valor a los parecidos fundamentales.

1. NACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA EN ATENAS

En primer lugar, puesto que se trata de un régimen llamado a desempeñar un papel tan importante en el mundo moderno y que se inventó en Grecia, la forma en que nació no puede dejarnos indiferentes. ¿Cómo se efectuó el paso de los pequeños reinos griegos de la época homérica a la orgullosa democracia del siglo V a. de C.?

La impresión es distinta, según se mire desde el punto de vista de las instituciones o bien del lado de la historia política y social que desembocó en esas instituciones.

En el plano de las instituciones, apenas si se nota el cambio: se pasa de forma insensible de la realeza a la aristocracia, luego a la democracia. El rey ve cómo poco a poco se van limitando sus poderes. Junto a él, y pronto en el mismo plano que él, se encuentran unos magistrados: en Atenas se les llama Arcontes, y a uno de ellos se le reserva el título de rey.

Poco a poco va aumentando su número, y su forma de reclutamiento se hace más abierta. Pronto hay tres, y por último nueve. Primero se elegían entre los nobles: elegidos de por vida; luego, según los autores, por diez años, y luego, ya en el siglo VII, por un año. Más adelante se sortearon a partir de una lista establecida por los ciudadanos, lista que aumentó a comienzos del siglo V, para terminar constituyéndose a su vez por un primer sorteo. Al mismo tiempo, el acceso al arcontado pasaba de las grandes familias a las clases censatarias más ricas, y luego, a mediados del siglo V, teóricamente, a las tres primeras clases, y, en la práctica, a todos los ciudadanos. Una nueva magistratura creada en el 500 —la de los estrategas— heredaba el poder real, hasta entonces en manos de los arcontes. El poder había pasado, sin tropiezos, del rey a los representantes del pueblo; y el papel de ese pueblo había crecido, asimismo, en la asamblea y en el Consejo. Las instituciones habían evolucionado suavemente, a base de retoques de detalles que, en definitiva, nada dejaban del Estado primitivo.

Pero lo que puede ser verdad para las instituciones no lo es para las realidades políticas y sociales. Aquí, en lugar de una evolución sin dificultades, no encontramos más que crisis y luchas. Ya en el siglo VIII, pero sobre todo en el VII, vemos perfilarse una crisis económica y social que sacudió a las ciudades, a Atenas igual que a las demás. Los pequeños cultivadores se habían empobrecido en provecho de los terratenientes; muchos habían contraído deudas y habían terminado por perder sus tierras o su libertad; por el contrario, se habían desarrollado el comercio y la industria (en el sentido antiguo de la palabra), dando lugar al nacimiento de una nueva clase social. Consecuencia de ello fueron, en casi todas las ciudades, una serie de enfrentamientos entre ricos y pobres, o entre aristócratas y partido popular; se originó, asimismo, un divorcio entre las dos nociones de riqueza y de nobleza, hasta entonces unidas[1]: Teognis, en

1. Aristóteles habla de un tiempo en el que los cargos se concedían «según la nobleza y la riqueza», sin distinguir entre ambas (*Constitución de Atenas*, 3, 1 y 6).

el siglo VI, es su desdichado testigo. Y el hecho fue que el partido popular, en sus comienzos, tuvo siempre a su frente a algunos jefes de las grandes familias, que se adherían a su causa y buscaban en él apoyo.

Por lo general, aquellas luchas, que solían degenerar en guerras civiles, daban paso al establecimiento de breves tiranías. El derrocamiento de aquellas tiranías no se hacía sin violencia. Esas crisis ocuparon, *grosso modo*, todo el siglo VII y el VI. Encontramos un régimen popular, es decir, una democracia establecida en Mileto, en Megara, en Samos, ya a comienzos del siglo VI. En Atenas, los disturbios fueron primero ahogados por Solón, arconte en el 594: entre otras medidas, abolió la esclavitud por deudas e intentó mantener un equilibrio igual en los dos campos, lo que no impidió que se estableciera la tiranía con Pisístrato en el 561. Pero en el 514, la tiranía fue derrocada, y se asistió al regreso, y luego al triunfo, de la familia de los Alcmeónidas, que desde hacía tiempo había defendido la causa popular (los Alcmeónidas, con Megacles, habían impedido, a finales del siglo VII, la tiranía de Cilón, y se habían opuesto con ardor a la de Pisístrato). Clístenes, un Alcmeónida regresado del exilio en el 508, hizo adoptar una serie de reformas, que aseguraron el definitivo establecimiento de la democracia.

Las nuevas instituciones, que se inscribían en la prolongación del movimiento iniciado por Solón, procedían, pues, de violentas luchas entre dos bandos, cuya estructura y aspiraciones se habían ido precisando en dos siglos de enfrentamientos más o menos caóticos. Más tarde evolucionarían en un sentido cada vez más democrático (por ejemplo, con Pericles, cuya madre era una Alcmeónida y sobrina de Clístenes); pero, salvo algunos breves sobresaltos, el régimen ya no se discutió. A comienzos del siglo V, el paso se había dado, de una vez para siempre. La democracia, o soberanía del pueblo, había pasado a formar parte de las costumbres. Durante toda la época clásica no se la volvería a poner en tela de juicio en Atenas salvo en raras y efímeras crisis.

Se trataba, pues, efectivamente, de una democracia en el sentido en que nosotros la entendemos. Pero el hecho de que

naciera en la lucha y el conflicto había de tener su importancia en los tres problemas que examinaremos aquí. En efecto, explica que el «pueblo» no represente más que a una clase social determinada, que hasta hacía poco no había tenido acceso a la vida política. El desprecio de los aristócratas por su ceguera es naturalmente más vivo y más amargo. Por otra parte, el recuerdo de las recientes luchas seguía siendo una herida mal cicatrizada, propicia a favorecer los desórdenes, y poco propicia al respeto de una autoridad tanto tiempo discutida por unos, tan nueva y orgullosa en otros. Por último, la unidad misma de la ciudad, en donde debían coexistir bandos hasta entonces opuestos, implicaba una elección, no siempre fácil, entre partido y patria.

Esos enfrentamientos estimularon, en cambio, la discusión, y de ese modo hicieron progresar el análisis.

En el siglo v las ciudades griegas, en general, no conocían ya ni realeza (a no ser de forma muy limitada, como en Esparta) ni tiranía. Los regímenes se dividían solamente en oligarquías y democracias. Pero en casi todas las ciudades los partidarios de una y de otra se oponían constantemente. La guerra del Peloponeso, al enfrentar a Atenas la democrática con Esparta la oligárquica, contribuyó a agravar esas oposiciones, puesto que las dos grandes ciudades apoyaban cada una a un partido y le daban la esperanza de protegerlo. Los dos «grandes» rivalizaban de ese modo en influencia y fomentaban el conflicto natural entre las dos formas de régimen. Esas luchas dieron pie a propagandas contrarias y estimularon la búsqueda de soluciones, tanto prácticas como teóricas. La democracia resultó mejor pensada, mejor defendida, mejor atacada, mejor enfrentada a sus problemas por haberse convertido en objeto de luchas más vivas y de controversia más nutrida. En los tres temas que seguiremos, la guerra del Peloponeso marcará de este modo una crisis, de donde saldrá la reflexión enriquecida y renovada, como después de una prueba.

Hay que tener en cuenta estos rasgos si se quiere ver con claridad lo que tenían de originalidad y de agudeza los problemas de la democracia griega. Sin embargo, no distinguen

tanto a esa democracia de las nuestras como lo hace la propia naturaleza del régimen en cuestión.

2. UNA DEMOCRACIA DIRECTA

Ese régimen era indiscutiblemente una democracia. Pero no era, en absoluto, una democracia semejante a las nuestras. En ciertos aspectos se trataba de una democracia mucho menos amplia; en otros, de una democracia mucho más radical.

La democracia ateniense era menos amplia que las nuestras en la medida en que ese «pueblo», que era soberano, no coincidía con la población total del país.

Grecia había conocido de siempre la esclavitud; los esclavos no eran ciudadanos; no contaban. Aunque en Atenas se les trataba bien, nadie se extrañaba de su exclusión. Ahora bien, los esclavos eran en Atenas al menos tan numerosos como las personas libres.

Entre estas personas libres, por otra parte, tampoco había que contar a las mujeres —¡excepto en las comedias de Aristófanes!— ni tampoco a los extranjeros afincados en Atenas, llamados metecos.

En cambio, a los hombres atenienses les bastaba con tener la edad legal —dieciocho años.

Sin embargo, hubo a este respecto varias discusiones; y dos clases de limitaciones entraron en juego en distintos momentos, procedentes de los dos bandos opuestos.

La primera vino de los propios demócratas y se refería al nacimiento. El título de ciudadano confería demasiado poder, demasiada dignidad y, en ocasiones, demasiadas ventajas materiales para que no se controlara rigurosamente. Hasta el 451, para ser ciudadano había que haber nacido de un padre que lo fuera. El desarrollo de las ventajas materiales vinculadas al socialismo de Estado de Pericles y a la existencia de un pago por el ejercicio de ciertas actividades cívicas, llevó a adoptar una ley que exigiese que el futuro ciudadano hubiera nacido de un padre y de una madre atenienses.

La segunda limitación no llegó nunca a entrar en vigor, pero ocupó a las mentes y a la vida política: los intentos de reforma más o menos oligárquicos reclamaron siempre una disminución del cuerpo cívico según unos criterios censatarios. Terámenes quería que fuesen ciudadanos los propietarios que estuviesen en condiciones de pagarse su armamento —lo que hubiera representado, aproximadamente, cinco mil hombres—. El oligarca Critias pretendía reservar ese título a tres mil privilegiados. En cambio, Trasíbulo, cuando restauró la democracia tras el régimen de Critias, quiso —sin conseguirlo— extender el derecho de ciudadanía a todos los que habían combatido en el bando democrático, aunque fueran esclavos.

Atenas podía, en algunos casos, conceder el derecho de ciudadanía. Utilizaba poco esa prerrogativa y únicamente en favor de extranjeros. También aquí se enfrentaban dos tendencias: los partidarios de la democracia moderada (Isócrates, por ejemplo) no dejaban de lamentar el excesivo liberalismo que reinaba en ese aspecto.

Estos debates propios de la democracia ateniense interesan, sobre todo, para recordar la importancia que se le concedía a la definición del ciudadano y del pueblo que componían esos ciudadanos. En esa definición, las exclusiones que a nadie extrañaban son con toda seguridad más características que aquellas que excitaban las pasiones de la opinión.

Por otra parte, el ciudadano así definido —y los dos hechos van juntos— gozaba de unos derechos que hoy no cabe imaginar en el mundo moderno.

Se trataba, en efecto, de una democracia directa. Las reducidas dimensiones de la ciudad-Estado permitían, a ese respecto, lo que la amplitud de nuestros Estados modernos hace imposible. Sólo se encuentra el esbozo de un sistema representativo en Grecia en las federaciones o confederaciones que agrupaban diversas ciudades: éstas envían a las asambleas a unos delegados que se reúnen con otros, llegados de otras ciudades. Ese sistema existía desde hacía tiempo a pequeña escala en la antigua anfictionía délfica. Existió igualmente, más adelante, en las grandes ligas agrupadas en

torno a una ciudad revestida de la hegemonía. Pero adquirió sobre todo realidad institucional en las pequeñas federaciones de ciudades que vivían en simbiosis —por ejemplo, en la federación beociana—. Nunca existió auténticamente en las ciudades democráticas como Atenas.

La asamblea del pueblo —la *ekklesia*— reunía, en efecto, a todos los ciudadanos que gozaban de derechos políticos; todos podían tomar la palabra. Ahora bien, aunque las deliberaciones las preparara el Consejo —o *boule*—, la asamblea del pueblo era el verdadero órgano de decisión. Decidía la guerra o la paz, nombraba a los embajadores, determinaba las expediciones y sus efectivos; examinaba la gestión de los magistrados, era la única que tenía poder para dictaminar decretos y ratificar leyes; juzgaba todos los pleitos de orden político que comprometían, o parecían comprometer, la seguridad del Estado, y era la única que podía conceder el derecho de ciudadanía. La única reserva era que los votos relativos al estatuto de las personas sólo los podían emitir las asambleas plenarias, es decir, aquellas que agrupaban al menos seis mil personas. Esa cifra, naturalmente excepcional, basta, sin embargo, para hacer patente la enorme diferencia existente entre semejante régimen y cualquier sistema representativo. Una asamblea normal agrupaba, por lo general, de dos mil a tres mil personas, y se reunía de diez a cuarenta veces al año. Para luchar contra el abstencionismo y permitir a los trabajadores, sobre todo a los campesinos, tomar parte en las asambleas, se instituyó, a comienzos del siglo IV una indemnización de sesión (el *misthos ekklesiastikos*).

El pueblo ejercía igualmente, bajo otra forma, las funciones judiciales. El tribunal de los *heliastes* estaba constituido, de derecho, por todos los ciudadanos de más de treinta años. De hecho, su número quedó fijado, en el siglo V, en seis mil (seiscientos por tribu): se elegían por sorteo por un año, de una lista de candidatos establecida por los *demos*. Esos seis mil jueces estaban repartidos en grupos, en los que las distintas tribus se encontraban representadas con igualdad. Los grupos variaban de importancia en función del asunto que

había que juzgar: hubo tribunales de doscientos jueces, o bien de quinientos uno; en algunos casos, su número podía llegar a dos mil quinientos, o más incluso. Esa justicia popular, que, tras la instrucción preliminar, no comportaba ni jueces profesionales ni abogados, no se parece, desde luego, a ningún sistema moderno; implica una soberanía popular más directa y efectiva.

Por último, allí donde entraban en juego unas asambleas limitadas o unas magistraturas, éstas se encontraban ampliamente abiertas a la masa. El Consejo, que preparaba la deliberación de la asamblea y velaba sobre su ejecución, estaba, en la democracia normal, constituido por quinientas personas elegidas por sorteo por un año en los *demos*; todo ciudadano de más de treinta años de edad podía tener acceso a esas funciones. Asimismo, los magistrados se elegían por sorteo en su mayoría por un año (algunos por cuatro años; otros eran elegidos cuando se trataba de funciones militares o financieras); aquí también todos los ciudadanos, casi sin excepción, podían tener acceso a esas funciones. Además, para asegurar una rotación, se prohibía, por lo general, la reelección y la acumulación: la noción moderna de «alto funcionario» quedaba excluida de ese modo. Por último, el doble principio de la colegialidad y de la regular rendición de cuentas ante el pueblo, atenuaba aún más la importancia que hubieran podido alcanzar los magistrados en detrimento del pueblo, colectividad soberana.

El pueblo gobernaba, en lugar de limitarse a elegir a los hombres encargados de gobernar.

Esto agravó los problemas creados por la democracia: el desorden, el reinado de las pasiones partidistas, podían aumentar; en todo caso, la ceguera popular era más evidente y más cargada de consecuencias. En cambio, esa democracia, más que cualquier otra, evitaba el riesgo de que se constituyera una clase política preocupada por éxitos inmediatos y por ganancias personales, única informada de todo y única con posibilidad de actuar[2].

2. Es ésta una idea destacada en el breve libro de M. Finley, *Democracy ancient and modern*, Londres, 1973, pp. 34-36.

3. PROBLEMAS PROPIOS DE ESA DEMOCRACIA

Esa diferencia fundamental lleva consigo, para cada una de las dos clases de democracia, problemas que le son propios. En particular, la necesidad de hacer que todos los ciudadanos participen en el ejercicio directo de la soberanía, determinó la adopción en Atenas de una serie de medidas que no interesaban a las demás democracias. Su existencia ilustra ya, para nosotros, el carácter imperioso que tenían las exigencias atenienses en materia de democracia.

A) LOS MARCOS DE LA VIDA POLITICA

La primera de esas medidas no ocupó en absoluto las discusiones de la época clásica, ya que el problema, en suma, quedó resuelto en tiempos de Clístenes; pero sí ocupó un lugar destacado en el sistema de la democracia ateniense. En algunos aspectos recuerda las medidas modernas destinadas a definir las circunscripciones.

No se puede, en efecto, evocar ninguna parte de las instituciones atenienses sin hablar de tribus o de demos: la vida política de entonces, aun limitada a una pequeña ciudad, se basaba en una vida local —lo que, a escala infinitamente mayor, llamaríamos región—, y a ese nivel se realizaban las designaciones de candidatos. El principio de igualdad, tan apreciado por los atenienses, implicaba que esas regiones, o circunscripciones, fuesen a su vez iguales. En sus orígenes, el principio de repartición era familiar: las *gene* (o familias) se agrupaban en *phratrias* (o fraternidades) que, a su vez, formaban tribus, sin duda también gentilicias. Esta organización favorecía al mismo tiempo la influencia de los nobles y la desigualdad territorial.

Clístenes cambió todo aquello. Introdujo un orden claro, basado en un reparto geográfico, según un sistema aritmético determinado. De ese modo estableció una división que nada tenía ya de gentilicia y evitaba, no obstante, los inconvenientes normalmente vinculados a toda división geográfica.

El Atica quedó dividida en «demos»[3]; eran pequeños centros territoriales con su vida municipal y su administración local —con sus magistrados, sus asambleas, sus decretos—. La política se practicaba en ellos a muy pequeña escala, entre gentes que se conocían. Los demos son parecidos a nuestras comunas. Pero el Atica quedó así dividida en diez «tribus», entre las que se repartieron las funciones nacionales, ya fuera por repartición, ya por alternancia, pero siempre siguiendo un riguroso principio de igualdad. Por una organización muy ingeniosa, cada tribu tenía una realidad territorial sin constituir por ello una unidad geográfica: todas ellas comportaban tres elementos, uno tomado de la ciudad, otro de la costa y otro del interior. Las diez tribus eran, por tanto, iguales, no sólo en sus derechos, sino también en su estructura. Por una parte, los demos constituían una buena escuela de política local, pero, por otra, las tribus, que no eran al fin y al cabo más que organismos administrativos sin tradiciones o intereses propios, escapaban al peligro de las presiones locales, ya fueran individuales o colectivas[4], y las antiguas oposiciones entre los grupos regionales resultaban entonces imposibles. Nos encontramos, pues, recogiendo la expresión de un excelente libro sobre Clístenes, con «una modificación profunda de lo que pudiéramos llamar el espacio cívico»[5]. Seguiría siendo la base de la democracia ateniense y nunca sería discutida.

Dos medidas más adoptadas para garantizar la igualdad levantaron mayor número de discusiones: el sorteo y las indemnizaciones para remunerar el ejercicio de las actividades políticas.

3. Hubo cien, según dice Heródoto (V, 69); pero es probable que se trate de una simplificación.

4. Platón mantendría ese principio en las *Leyes*, en donde la posesión de la tierra está hecha según un reparto en parcelas y cada uno tiene una parte cerca de la ciudad y otra lejos: «Hay que asegurar también en las semisecciones la proporción de tierra mediocre o buena de que hablábamos ahora, utilizando las diferencias de extensión para alcanzar la igualdad» (745 d).

5. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París, 1964, p. 13.

B) ¿ELECCION O SORTEO?

El sorteo puede resultarnos sorprendente, puesto que parece excluir toda idea de competencia. De hecho, probablemente fuera en un principio de naturaleza religiosa: sortear era dejar que eligiera la divinidad. Encontramos en la *Ilíada* y en numerosos mitos la utilización del sorteo para un combate o para la división de una herencia: su práctica es por lo mismo anterior a la democracia, y se encuentra, de forma esporádica, en las oligarquías. El propio Platón, que tanto se oponía a su utilización en política, conserva su principio para ciertas funciones religiosas y le restituye entonces su valor pío caído en el olvido. Escribe en las *Leyes:* «Para los sacerdocios se dejará al propio dios indicar sus preferencias mediante un sorteo, lo que equivaldrá a remitirse a la fortuna divina»[6]. Recuerda ese mismo principio cuando invita a los habitantes de su ciudad futura a que conserven estrictamente intacta la parte de tierra que la fortuna le haya concedido: «No tendríais de vuestra parte ni a la fortuna que ha hecho el reparto[7] y que es una diosa, ni al legislador.»

Su aplicación a las instituciones democráticas, que se llevó a cabo con Solón, como nos dice Aristóteles, o más probablemente con Clístenes, se debe, indudablemente a otra intencionalidad[8]. El principio parece haber sido doble: limitar el fraude y las maniobras a los que se presta toda elección, pero también, como se pretendía al prohibir a la mayoría de los magistrados ser reelegidos, impedir el desarrollo de excesivas autoridades individuales. Al preferir el sorteo a la elección, se repartía más completamente la soberanía popular: en lugar de hacerlo funcionarios competentes, eran los propios ciudadanos los que regían el Estado.

6. 759 b.

7. 741 b. El texto ha sido discutido, pero el sentido, en lo que se refiere al pensamiento, es el mismo. El otro texto posible significaría: «ni el que ha repartido las parcelas y que es un dios».

8. Sobre su organización, ver J. W. Headlam, *Election by lot Athens*, edición revisada y corregida por D. C. Macgregor, Cambridge, 1933.

Por otra parte, estaban previstos distintos remedios para paliar el peligro de un reparto tan ciego. Ante todo, el procedimiento no se aplicó nunca a las dos clases de funciones para las cuales la competencia parecía más necesaria: las finanzas y la guerra; y los diez estrategas, elegidos, representaban, de hecho, junto a la asamblea popular, el auténtico gobierno[9]. Para las demás funciones, después del sorteo se aseguraba un control estricto, mediante un examen previo a la toma de posesión del cargo, y en el que se comprobaban los títulos y el civismo del futuro magistrado, luego por los juramentos que había de prestar. Por lo demás, las magistraturas eran, por lo general, colegiales, lo que atenuaba la gravedad de un eventual error.

Por último, el sorteo se podía combinar con la elección. Así se había hecho en los comienzos de la democracia. El sorteo se realizaba entonces entre candidatos elegidos en las tribus, luego en los demos. A mediados del siglo V, esta primera designación local también se hizo por sorteo. Muchos lo lamentaron; y una de las reformas que reclamaban los partidarios del retorno a una democracia moderada fue, precisamente, la vuelta al sistema que combinaba elección y sorteo, sorteo entre candidatos elegidos, la *klerôsis ek prokritôn*. Así Isócrates, en su *Areopagítica*, al reclamar el reto no a la «democracia de los antepasados», y defender la forma de igualdad que da «a cada uno lo que le pertenece», recuerda que, gracias a ella, los atenienses de antaño «regían los asuntos del Estado, no sorteando a los magistrados entre todo el pueblo, sino designando para cada función, por una votación previa[10], a los más honrados y a los más competentes».

9. El discurso *Contra Timócrates*, en la obra de Demóstenes, parece llamar pobres diablos sin experiencia a aquellos que solamente han ejercido funciones en los demos y magistraturas por sorteo (§ 112).

10. § 22. La traducción se encuentra aquí ligeramente modificada con relación a la de G. Mathieu: *pro-kinein* puede significar «elegir preferentemente» o «elegir previamente»; el carácter oficial de la expresión *prokritoi* nos parece imponer la segunda acepción, más conforme con la discreción que se traduce en el deseo de reforma expresado por Isócrates. En cambio, en la «constitución

Sin embargo, el principio del sorteo, cualesquiera que fueran las garantías de que se le quisiera rodear, fue, como tal, una de las características esenciales de la democracia ateniense, y sirvió siempre para definir su espíritu.

La primera clasificación de los regímenes que ha llegado a nosotros —la de Heródoto— hace de él la señal de la democracia; y el persa Otanes, que, en el texto de Heródoto, demuestra la superioridad de ese régimen sobre la monarquía, declara que, bajo el gobierno del pueblo, no se «hace nada de lo que hace el monarca; se obtienen las magistraturas por sorteo *(palô(i))*, se da cuenta de la autoridad que se ejerce, todas las deliberaciones se someten al público»[11].

En el siglo IV escribe también Platón, en el libro VIII de la *República*[12]: «En mi opinión, la democracia se estableció cuando los pobres, tras vencer a sus enemigos, matan a unos, expulsan a otros y se reparten con los demás el gobierno y las magistraturas: las más veces, entonces, se sortean las magistraturas» *(apo klerôn)*.

Asimismo escribe Aristóteles en su *Retórica*, cuando hace la clasificación de los distintos regímenes: «La democracia es el régimen en el que se distribuyen las magistraturas por sorteo»[13]. Repite en la *Política:* «El sorteo se considera democrático; la elección, oligárquica.» Por último, al analizar los principios en los que reposa la democracia, no se le olvida incluir esta práctica: «sorteo de todas las magistraturas, o al menos de todas aquellas que no exigen ni experiencia práctica ni conocimientos técnicos».

Pero la cosa no dejaba de plantear problemas. Los defensores de la democracia, aunque querían conservar sus prin-

---

para el futuro», cuyo texto nos da Aristóteles y que debió ser elaborada por los moderados del 411, el texto dice que toda una serie de magistrados, que se enumeran, serán «elegidos entre personas elegidas de antemano»: una doble elección sustituye, pues, al doble sorteo.

11. Heródoto, III, 80.

12. 557 a.

13. El párrafo de la *Retórica* se encuentra en I, 8, 1365 b; los de la *Política*, que se citan inmediatamente después, están en IV, 1294 b y VI, 1317 b. En todos estos textos, la palabra griega es *klèros* o un derivado de *klèros*.

cipios más abiertos y más moderados, se guardaban de hablar de sorteos: ni Eurípides en sus *Suplicantes*, ni Tucídides en la oración fúnebre que pone en boca de Pericles, hacen alusión a él. En cambio, los que atacaban al régimen no dejaban de criticarlo: el hecho de haber impugnado esa costumbre fue una de las acusaciones que se le hicieron a Sócrates; Jenofonte, en las *Memorables*, escribe: «Pero, por Zeus, dijo su acusador, Sócrates empujaba a sus discípulos a despreciar las leyes vigentes: decía que era insensato designar con un haba[14] los gobiernos de las ciudades, mientras que nadie consentiría en utilizar un piloto, un arquitecto o un flautista designado por el azar, ni tampoco para cualquier otra actividad análoga en la que las faltas tengan, sin embargo, mucha menor importancia que cuando se trata del Estado.»

Aquí tenemos, en germen, toda la actitud platónica, que consistirá en basar la política en una ciencia y en una formación apropiada[15]. No puede sorprendernos que los distintos intentos de los adversarios del régimen empezaran siempre por suprimir el sorteo, bajo la forma pura y simple que entonces se practicaba. Fue ése el caso de las dos breves oligarquías que se establecieron en Atenas en el 411 y en el 404. La constitución «para el porvenir» propuesta en el 411 conserva, para los magistrados importantes, una elección a partir de una lista de candidatos establecida entre los consejeros en ejercicio. La «verdadera» constitución del 411 habla de un Consejo de cuatrocientos miembros designado tras una elección preliminar, Consejo que luego ha de nombrar a su vez a los magistrados. En cuanto a la oligarquía del 404, procedió más radicalmente aún, puesto que los «treinta tiranos», como se les llama, eligieron ellos mismos el Consejo y a los

14. El sorteo se hacía con habas, negras o blancas (ver Plutarco, *Pericles*, 27); y los autores hablan constantemente de magistrados o de consejeros «designados por el haba» (ver Heródoto, VI, 109; Tucídides, VIII, 66, 1; Aristófanes, *Aves*, 1022; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 32, 1, etc.). La cita que se reproduce aquí pertenece a I, 2, 9.

15. Ver más abajo, pp. 77-86.

magistrados sobre una lista establecida por los ciudadanos de las clases sociales más elevadas[16].

Esos intentos fueron efímeros, y pronto se volvió al régimen habitual. El resultado fue que los políticos del siglo IV, que tenían que conformarse con el régimen existente, se mostraron, en este punto, muy prudentes. Isócrates, que no quiere que se le tome por amigo de la oligarquía, lleva su habilidad a sugerir que el sorteo podría favorecer a los oligarcas. Nos mueve a sonreír cuando le vemos, a la manera de los propagandistas de todos los tiempos, adoptar, en apoyo de su tesis, argumentos pretendidamente democráticos. El trozo de la *Areopagítica* ya citado, lo explica así: «Juzgaban a esa institución más democrática que la que procede de un sorteo: en efecto, en el sorteo rige el azar; y con frecuencia las magistraturas pueden ir a parar a promotores de la oligarquía[17]; al designar a los más competentes, el pueblo tendrá libertad para elegir a los que más aman la constitución establecida.»

Esta sugerencia nos demuestra por qué la institución del sorteo, que nos parece tan discutible, y que ya chocaba a los teóricos de la política, recibió más ataques de principio que acusaciones reales encaminadas verdaderamente a suprimirlo: hubiera significado atentar contra el espíritu democrático y hubiera resultado inútilmente imprudente.

C) REMUNERACION DE LAS ACTIVIDADES PUBLICAS

Lo mismo puede decirse de otra institución, menos antigua y menos esencial a la democracia, pero encaminada explícitamente a hacer más completa la igualdad: la existencia de

16. El conjunto de estas medidas, y sobre todo las distintas constituciones del 411, levantan innumerables problemas, tanto de detalle como de interpretación histórica. Para simplificar, citamos aquí la *Constitución de Atenas*, de Aristóteles (30, 2; 31, 1; 35, 1), sin entrar en ninguna discusión: estos textos bastan para destacar la tendencia general.

17. El examen de los candidatos designados implicaba al menos cierto control a este respecto: los discursos de Lisias lo demuestran (ver su *Para Mantiteos*). El párrafo citado pertenece al § 23.

salarios o *misthoi* para el ejercicio de las funciones públicas.

Normalmente, no existía, incluso para las más altas funciones, que, sin embargo, absorbían todo el tiempo de quienes las desempeñaban. Y aunque hubo a partir del siglo v una indemnización para los arcontes, nunca la hubo para los estrategas.

Esa ausencia de retribución explica, por una parte, que esas funciones fueran, durante largo tiempo, ejercidas por nobles y luego, al evolucionar los tiempos, por ricos. Un divertido texto de los *Caballeros*, de Aristófanes, refleja incluso el pequeño escándalo que causó, tras la muerte de Pericles, el acceso a los más altos cargos de ricos comerciantes. Pericles pertenecía a la familia de los Alcmeónidas; surgen luego los nombres de Eúcrates, de Lisicles, de Hipérbolos, todos ellos mercaderes. Lisicles, mercader de ovejas, sucedió a Pericles en el lecho de Aspasia; y Cleonte, el rico curtidor, le sucedió al frente del partido democrático.

Las condiciones no eran las mismas para las actividades políticas más modestas, que requerían menos ocio y menos medios. Sin embargo, pronto se vio que muchos atenienses, que contaban con escasos recursos, difícilmente podían dejar de trabajar días enteros para ocuparse de los asuntos públicos.

Los miembros del Consejo, casi constantemente ocupados, recibían desde hacía tiempo una módica subvención, como los soldados en campaña. Pericles extendió la costumbre, previendo una compensación monetaria para el tiempo consagrado al Estado e instituyó un sueldo para los jueces *(misthos dikastikos)*. No era mucho: dos óbolos bajo Pericles, tres óbolos con Cleonte, cinco óbolos en la época de Aristóteles —prácticamente el mínimo vital previsto, al día, para un soldado—. Sin embargo, por poco que fuera, a las clases pobres les atraía mucho; y las *Avispas* de Aristófanes ponen en escena a un anciano feliz con ese salario: «Lo más agradable de todo, se me olvidaba decirlo, es, cuando vuelvo a casa con mi sueldo, la acogida que todos me hacen a causa del dinero. Primero, mi hija me lava y me perfuma y se inclina para darme un beso y, sin dejar de llamarme su querido papá, pesca con su lengua el trióbolo de mi boca. Mi mujercita,

mimosa, me sirve una torta esponjosa...[18]». Se comprende que semejante costumbre aumentara el celo en los pleitos, y que reforzara la influencia de los jefes populares sobre aquellos a los que proporcionaban esos pequeños beneficios.

Pericles no había llegado a instituir una ficha de asistencia para la participación en las asambleas; éstas eran expresión de la soberanía popular, y reclamaban una participación muy poco importante para justificar una medida como ésa. Sin embargo, a principios del siglo IV, con ocasión de la crisis económica que acompañó a la derrota de Atenas, la democracia recuperada tuvo que tomar la iniciativa, so pena de que se diera un abstencionismo peligroso para el pueblo. Esta nueva indemnización, el *misthos ekklesiastikos*, crecería, igualmente, de forma rápida: primero un óbolo, luego dos, luego tres[19], más tarde un dracma (seis óbolos), o incluso un dracma y medio en época de Aristóteles.

Las indemnizaciones no tardaron en llegar a ser, como el sorteo, uno de los rasgos característicos de la democracia. Cuando Aristóteles definió los rasgos de este régimen, recoge, en su *Política*, como novena regla: «pago de indemnizaciones, preferentemente para todas las funciones, asamblea, tribunales, magistraturas, o al menos para las magistraturas, los tribunales, el Consejo, y las sesiones principales de la asamblea, o bien para aquellas magistraturas en las que sus miembros han de tomar las comidas en común». Aristóteles precisa también que una mayor indemnización concedida a la asamblea llevaría a ésta a manejar todos los asuntos, disminuyendo con ello el papel del Consejo, con lo que el régimen resultaría aún más democrático[20].

18. *Avispas*, 605 ss.

19. En la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes, representada en el 392, vemos a las mujeres apresurarse porque la que no llegue pronto no cobrará el trióbolo (292). Sobre esa medida y su historia, ver Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 41, 3 y 62, 2.

20. *Política*, VI, 1317 b; ver ya IV, 1299 b: «Eso ocurre corrientemente cuando la abundancia de dinero permite pagar un salario a los que asisten a la asamblea; gracias al ocio, mantienen frecuentes reuniones y deciden de todo por sí mismos».

Muchos eran los que se sentían disgustados con esa práctica. No había pasado mucho tiempo desde que se instituyera la indemnización para las asambleas, cuando el Coro de la *Asamblea de las Mujeres*, de Aristófanes, deplora la pérdida del civismo, de la que era efecto y síntoma: «Pero no ocurría así cuando era arconte el bueno de Mirónides[21]; nadie habría osado regir los asuntos de la ciudad a cambio de dinero. Cada uno llegaba con su cantimplora para beber, pan duro, dos cebollas y tres aceitunas —¡a lo sumo!—. Y hoy es nada menos que un trióbolo lo que se quiere ganar por ocuparse de los asuntos públicos...»

Los adversarios de la democracia total no dejaron de enturbiar las intenciones que habían dado lugar a esa institución y sus enfadosas consecuencias. Aristóteles, en un párrafo de la *Constitución de Atenas*, en el que se hace eco de una tradición favorable a la democracia moderada, escribe, por ejemplo: «Fue también Pericles quien primero dio una indemnización a los tribunales, para rivalizar en popularidad con la riqueza de Cimón...» «A partir de ese momento, si se da crédito a las quejas de algunos, todo empezó a ir de mal en peor, porque cualquier individuo ponía mayor empeño que una persona honrada en presentarse a un sorteo. También después de eso empezó la corrupción de los jueces...»[22]. Plutarco recoge un análisis muy parecido[23].

Por eso no puede sorprender que los oligarcas, cuando se hicieron momentáneamente con el poder, lo primero que hicieran fuera abolir tanto la indemnización como el sorteo. En el 411 se decidió adoptar esa medida. Escribe Tucídides: «se propuso poner fin a los poderes de todos los magistrados del orden existente, acabar con las indemnizaciones...»[24]; y

21. General célebre por los éxitos que consiguió a mediados del siglo v (es decir, unos cincuenta años antes que la *Asamblea de las mujeres*). El texto está tomado aquí de los versos 303-310.

22. *Constitución de Atenas*, 23, 4 y 5. Aristóteles cita como ejemplo el proceso de Anitos, que es muy posterior. La corrupción no tiene evidentemente ninguna relación directa con los sueldos.

23. *Pericles*, 9, 3.

24. Tucídides, VIII, 67, 3.

Aristóteles cita un texto preliminar que dice: «Mientras dure la guerra, se realizarán todas las funciones sin recibir indemnización alguna, excepción hecha de los nueve arcontes y de los prítanes en funciones, que percibirían cada uno tres óbolos»[25]. Incluso, tras el derrocamiento de la oligarquía, el régimen moderado que se instauró al principio mantuvo aquella medida: Aristóteles y Tucídides lo señalan, alabando ambos la prudencia del régimen[26].

Pero pronto volvieron las cosas a su estado antiguo, y el principio de las indemnizaciones ya no se discutió. Con una frase notable, el propio Platón, en su *República*, mencionó las indemnizaciones concedidas a ciertos funcionarios públicos, no para censurarlas, sino para sacar la conclusión de que esas funciones no las ejercía el funcionario buscando su propio provecho: «¿No te has dado cuenta de que nadie consiente ejercerlas porque sí, sino que se exige un salario, porque no se piensa en servir a su personal interés, sino al de los administrados?»[27]. Eso no quiere decir que estuviera de acuerdo con ese principio. En su régimen ideal, los guardianes de la ciudad no poseen nada en propiedad y no gozan de ninguna ventaja: «lo único que ganan es su comida, pero no tienen sueldo como los demás funcionarios, de forma que ni siquiera podrán realizar un viaje al extranjero para su disfrute personal, ni pagar a cortesanas, ni gastar a su antojo en otros placeres, como hacen las gentes que se consideran felices»[28]; en cuanto a los filósofos, es obvio que sólo aceptarán el poder por deber y que ningún bien podrá contar para ellos aparte de los goces filosóficos, de los que se privarán por amor a la justicia. Platón no aprobaba las indemnizaciones; pero tampoco les dedicó ninguna crítica particular, ni tampoco lo hizo Isócrates: en el siglo IV eran parte integrante de la democracia.

25. *Constitución de Atenas*, 29, 5. La constitución «para el futuro» precisa lo mismo para los miembros del Consejo: «Cumplirán durante un año las funciones de consejeros sin ninguna indemnización...» (*ibíd.*, 30, 2).
26. *Constitución de Atenas*, 33, 1 y 2; Tucídides, VIII, 97, 1-2.
27. *República*, I, 345 e; cf. II, 357 d.
28. *República*, 420 a.

Como en el caso del sorteo, vemos, pues, que las indemnizaciones no interesaron a la opinión pública más que de forma muy indirecta: los autores atacaron o defendieron no tal o cual institución propia a su democracia, sino el principio de la igualdad democrática, sus virtudes y sus inconvenientes.

¿Quizá se deba a que los griegos tenían tendencia a considerar las cosas bajo su aspecto más universal? ¿Quizá porque en el sistema de su democracia no se podía aislar una institución sin poner en juego el principio al que correspondía? El caso es que el examen de lo que la democracia griega tenía de original nos lleva a los problemas de orden general, valederos para todos los regímenes similares. Esos son los únicos que interesaron a los escritores de entonces. Y son los únicos que pueden interesarnos aun hoy.

I
LA CEGUERA POPULAR

Cuanto mayor es la muchedumbre, más ciego es su corazón.
PÍNDARO, Nemeas VII, 24.

Que todos participen con igual voz y voto en el gobierno del país puede parecer justo; también puede parecer peligroso, puesto que no todos tienen igual competencia. Tal es, en pocas palabras, el dilema en el que se encuentra sumida la democracia. Se planteó en Atenas con mayor premura, puesto que la idea de soberanía popular era en ella más nueva y también más amplias las funciones encomendadas al pueblo.

Por eso vemos, casi en seguida, aparecer la crítica, para ir aumentando paulatinamente a lo largo del siglo v. Empieza en el plano teórico, con la idea de que el pueblo es ignorante, y se hace más grave con la experiencia que revela en su seno violentas pasiones. A finales del siglo v, el problema ha llegado a su madurez; y reclama entonces las soluciones de los filósofos.

1. EL DESCUBRIMIENTO DEL MAL

Los aristócratas –no es difícil de creer– sentían un profundo desprecio por ese pueblo que acababa de tener acceso, sin tradición ni educación, al ejercicio de las resposabilidades políticas. Los términos que utiliza para designarle son reveladores. Mientras ellos se llaman a sí mismos, sin rubor, los «mejores», o los hombres «nobles», o «las gentes de bien»[1], el pueblo representa para ellos a «los malvados».

1. El término oficial era καλοὶ κἀγαθοί, cuyo valor original era: «los buenos y hermosos»; se sabe que todos los méritos, para Homero, pertenecían en bloque a los héroes.

Cuando Teognis, en el siglo VI, se lamenta de ver a los «malvados» acceder al poder, su calificación sigue siendo moral: Teognis arremete contra los ricos ambiciosos, que corrompen al pueblo con vistas a obtener un benefico personal[2]. Pero la idea implica asimismo que solamente la formación aristocrática, combinada con la herencia, habría permitido evitar esos defectos. En Heráclito vemos el mismo desprecio por la masa[3].

A) IGNORANCIA E INCOMPETENCIA

En ese desprecio aparece pronto la noción de ignorancia, cuyo nombre mismo, en griego, designa tanto la tontería y la falta de juicio como la ignorancia propiamente dicha. Según Plutarco, en la *Vida de Solón*, ya Anarcasis se sorprendía de los poderes otorgados al pueblo y se declaraba asombrado «de ver que, entre los griegos, aunque eran los hábiles los que hablaban, eran los ignorantes los que decidían» *(amatheis)*[4]. Resulta dudoso que Anarcasis dijera algo semejante; pero la fórmula expresa una dificultad, que no dejaría de mantener ocupados a los pensadores en Atenas.

Esa «ignorancia», en el siglo V, ocupa un lugar importante en las críticas que los aristócratas formulan contra el pueblo. El autor del pequeño tratado de tendencia oligárquica titulado la *Constitución de los atenienses*, y transmitido por error entre las obras de Jenofonte, ataca a esos «malos» dando a entender que el pueblo, a falta de haber recibido una formación aristocrática, no podría demostrar ninguna clase de virtud. Llama a los hombres del pueblo, seres «viles» o «de menor valor». Incluso proclama como una evidencia: «En el pueblo reside en el más alto grado la estupidez o la ignorancia (el

2. Ver 43 y ss.: la ciudad «en la que, tomando como ley la violencia, los malos corrompen al pueblo, y consagran los derechos de la injusticia para sacar provecho y poder para sí mismos, no hay esperanza de que una ciudad como ésa conozca una larga quietud».
3. Frag. 29 y 104 DK. El segundo fragmento parece citar a Bias.
4. *Solón*, 5, 6.

término es *amathia)*, la indisciplina y la maldad»[5]. Para él, la pobreza contribuye a explicar ese hecho: «Efectivamente, la pobreza les empuja, más que a otros, hacia conductas vergonzosas, y la falta de educación, así como la estupidez (o «la ignorancia»), procede, en muchos hombres, de la falta de recursos.» Concluye que no conviene en absoluto conceder a todos el derecho a tomar la palabra o a tomar parte en las deliberaciones: esa tarea debería corresponderles a los más listos y a los mejores[6].

Semejante actitud demuestra muy claramente la importancia de la educación: ésta seguía estando vinculada a las tradiciones aristocráticas y no existía fuera de ellas. La ingenuidad de la crítica demuestra, asimismo, lo nueva que resultaba la práctica de la democracia y lo sorprendente que era para muchos. Mientras que las viejas democracias como las nuestras proclaman, incluso cuando no es verdad, que se deben al pueblo y a sus méritos, el vocabulario demuestra que en Atenas, en el siglo v, la soberanía popular chocaba aún con muchas costumbres.

Los sarcasmos se veían reforzados cuando se trataba no ya de la simple participación en las asambleas, sino del acceso a las más altas funciones. El verlas atribuir a ciudadanos que no eran nobles causaba cierto escándalo, incluso a fines del siglo v. Y no era insultar a la democracia burlarse de ellos, denunciando su ignorancia y su falta de honradez, como si esos defectos estuvieran ligados a su nacimiento. Aristófanes hacía reír a un público popular al dibujar las caricatura del sistema: para atacar la vulgaridad de Cleonte, el curtidor que había sucedido a Pericles, imagina que después de él se busca a alguien aun peor: la elección, en los *Caballeros*, recae en un carnicero. Este se extraña: «Dime ¡cómo yo, vendedor de morcillas, podría convertirme en un «personaje»! —Pues precisamente. Por eso mismo, ves tú, te conviertes en importante: porque eres un bribón *(ponèros)*,

5. *Constitución de los atenienses*, I, 5.
6. La tesis consiste en demostrar que semejante actitud sería sana, sin duda, pero poco lógica para los demócratas.

un pícaro, un osado. –No me creo digno de un gran poder. –Ya, ¿y qué te hace decir que no eres digno de él? Me parece que en tu conciencia hay algo ... honrado. ¿Eres por casualidad hijo de gentes honradas y rectas? –¡No, por todos los dioses, de bribones! –¡Dichoso tú! ¡Qué suerte la tuya! ¡Qué bien dotado estás para los negocios! –Pero amigo mío, ¡no tengo ninguna instrucción! Sé las letras y, a decir verdad, poco y mal. –La única pega que tienes es que las sabes, aunque sea «poco y mal». Guiar al pueblo no es de hombres instruidos y de buenas costumbres, sino que requiere a un ignorante *(amathe)*, a un bribón»[7].

Sin llegar a tanto desprecio, digno de la comedia o del panfleto, los más imparciales tenían que reconocer que era un grave inconveniente que presentaba el principio de la democracia: en los debates más equilibrados sobre las respectivas cualidades de los distintos regímenes, esa incompetencia constituye un argumento esencial. Se puede comprobar en los análisis de Heródoto, luego de Eurípides –en donde la idea adquiere formas un poco distintas–. Heródoto presenta ese argumento en el célebre debate sobre los diversos regímenes que sostienen Darío y otros conjurados persas, después de su victoria[8]. Ese debate, puesto en boca de persas del siglo VI, se presenta como un análisis a la manera de los sofistas, en el que muestran sucesivamente los méritos y los defectos de los tres regímenes principales –monarquía, oligarquía, democracia–: este rasgo implica sin duda cierto anacronismo, pero por lo mismo el texto resulta más revelador para los debates atenienses del siglo V y la forma en que se realizaba el proceso de la democracia. El primer orador, Otanes, lo alaba: es mejor en su opinión que el poder de uno solo, a causa de las garantías que ofrece contra la arbitrariedad y la violencia. El segundo orador, Megabiso, responde que, sin embargo, la democracia no es comparable al régimen de los mejores. A la arbitrariedad de un tirano opone la violencia de una muchecumbre incapaz. Y dice: «escapar

7. *Caballeros*, 178-193.
8. III, 80 y ss.

de la insolencia de un tirano para caer en la de un populacho desenfrenado es algo que no se puede tolerar de ninguna manera. El primero, cuando hace algo, lo hace con conocimiento de causa; el segundo ni siquiera es capaz de ese conocimiento. En efecto, ¿cómo lo había de tener si no ha recibido instrucción ni ha podido ver nada bien por sí mismo, y no hace sino atropellar los asuntos en los que se mete sin reflexionar, como un torrente impetuoso?».

La crítica no es, en este caso, de mala fe. Pero recoge en lo esencial el tema de los oligarcas: el pueblo no ha recibido instrucción (el verbo es *didaskein).*

Es lo que repite Eurípides. No lo dice solamente de pasada, en tal o cual fragmento aislado, como el de *Antíope*, cuando declara que con la muchedumbre la *amathia* es un mal grave[9]; volvemos a encontrar la idea en texto más extenso, el debate de las *Suplicantes*, escrito pocos años después de la muerte de Pericles. El análisis es tan imparcial y tan teórico como en Heródoto; aquí también la tesis y la antítesis se confrontan con equidad; el espíritu resulta incluso aquí más revelador, puesto que el principio de la soberanía popular, que hace que reine la igualdad, lo defiende aquí Teseo, que encarna en la obra la generosidad y las virtudes de Atenas, mientras que la tesis monárquica la defiende el heraldo tebano, enviado de un tirano para defender una causa injusta: aunque el tono es imparcial, el contexto sugiere la superioridad de la democracia. Ahora bien, el argumento que utiliza el heraldo contra la democracia se parece sorprendentemente al que utiliza Megabiso en el debate de Heródoto. Aún más, a la ausencia de educación le añade, del lado popular, la ausencia de ocio. El peligro de la democracia procede, según el heraldo, del poder que adquieren los oradores interesados, hábiles manejando la adulación; y añade: «Además, ¿cómo la masa, incapaz de razonar acertadamente, podría conducir a la ciudad por el camino del bien? El tiempo nos instruye mejor que la prisa. Y un pobre labrador, suponiendo que no care-

9. Fragmento 200 N.

ciera de instrucción, no tendría un momento de ocio para ocuparse de los asuntos públicos»[10].

Las objeciones eran, pues, claras, conocidas por todos, oficiales.

B) EL PELIGRO DE ESTAR REUNIDOS

Semejante incompetencia sería ya de por sí una objeción grave. Pero hay dos rasgos más, que son en cierto modo su consecuencia, a saber, que el pueblo, incapaz de razonar con conocimiento de causa en materia política, se halla movido por sentimientos que son siempre incontrolados y en ocasiones impetuosos.

Uno de los aspectos de ese carácter irracional ha sido destacado por Tucídides. Es propio de la democracia ateniense en la que, en lugar de presentar una única papeleta de voto, en raras ocasiones, para una elección o un referéndum, se reunían en enormes asambleas. Se producía entonces un fenómeno que obedecía a lo que podríamos llamar psicología de grupo: los griegos del siglo v no ignoraban su importancia. Tucídides definió firmemente ese propósito indicando que muchas veces la exaltación del mayor número paraliza o arrastra a los más razonables. Lo dice a propósito del voto de aquella expedición de Sicilia cuyas consecuencias fueron, para Atenas, tan desastrosas. Casi todos los móviles que le presta a esa votación son afectivos o interesados y poco tienen en cuenta el futuro; los agrupa bajo la elocuente palabra de *érôs*, o deseo apasionado[11]: «A todos los hombres les entró el mismo deseo de partir: los hombres de edad pensando que, o bien se sometería el país hacia el cual se embarcaba, o bien

10. *Suplicantes*, 417-422. La traducción de la *Collection des Universités de France* está aquí ligeramente modificada, ya que tiene el inconveniente de no destacar la noción de «instrucción» y de no distinguir entre los dos tiempos sucesivos de la argumentación.

11. La palabra debió chocar a Plutarco, que la emplea con insistencia a propósito del sueño siciliano, hablando de «esa desgraciada y funesta pasión» (*Pericles*, 20, 4; *duserôs* y *duspotmos erôs*; también *Alcibiades*, 17, 2: *erôs*).

que al menos unas fuerzas militares poderosas no corrían ningún peligro; la juventud en edad de servir ardía en deseos de ir a lejanas tierras a verlas y a aprender algo, con la confianza[12] de regresar sanos y salvos; la gran masa de los soldados, con la esperanza de traer dinero de inmediato y de conseguir, además, para el Estado un poderío que les garantizarían soldadas indefinidas[13]». Pero en seguida añade: «Este entusiasmo de la mayoría[14] hacía que aquellos que no aprobaban temieran, si votaban en contra, pasar por malos patriotas y se mantuvieran callados.»

Nos encontramos aquí, de forma clara y bien analizada, un hecho del cual los atenienses siempre han tenido más o menos conciencia. Ya Solón decía: «Cada uno de vosotros, tomado por separado, sigue la pista de un zorro; pero reunidos tenéis la mente vacía: miráis la lengua y las palabras de un hombre astuto, pero nunca la acción efectiva[15]». Aristófanes recoge idéntica queja en términos semejantes, en los *Caballeros*, cuando dice que el pueblo de Atenas, el viejo Demos, no es ni la sombra de sí mismo en cuanto se reúne en una asamblea: «¡Hay que ir a la Pnyx! —¡Ah! ¡Desdichado! ¡estoy perdido! Porque este anciano en su casa es el más listo de los hombres, pero, en cuanto ocupa su sitio en esa piedra se queda con la boca abierta como si amontonara higos secos»[16].

12. La palabra griega es *euelpides* («que tiene esperanzas favorables»). Hay que decir que esa palabra había servido, en el libro I, 70, 3, para establecer el retrato de los atenienses que, dice el texto, «practican la audacia sin contar sus fuerzas, el riesgo sin detenerse a reflexionar, y el optimismo *(euelpides)* en las situaciones graves». También lo había elegido Aristófanes como nombre de uno de los dos atenienses en las *Aves*.

13. Tucídides, VI, 24, 3.

14. También se puede entender: «ese deseo de lo más»; pero el contexto parece sugerir más bien el otro sentido. La diferencia no cambia nada la interpretación general.

15. Solón, fragmento 11, 5.

16. 751-755 (traducción modificada). La Pnyx era el lugar en donde se reunía normalmente la asamblea. La comparación final se ha explicado de distintas formas (ver J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, § 472), pero el sentido general está claro. Numerosos textos describen al pueblo boquiabierto. Podríamos añadir al testimonio de Solón el del aristócrata que era Píndaro, en el texto citado en cabeza de este capítulo.

El fenómeno que transforma a una colectividad de gentes sensatas en una masa ciega y excesiva es, sin duda, propio de todos los tiempos. Incluso en nuestras modernas democracias, en las que el pueblo nunca está oficialmente reunido en asambleas, resulta posible, salvadas las lógicas distancias, que la unificación de la información y la amplitud de las propagandas, unidas al efecto acumulativo que pueden ejercer los sondeos, den una idea de lo que debía ocurrir cuando miles de personas gritaban, reían y se arrastraban las unas a las otras.

Ese efecto de arrastre recíproco debió acentuar el carácter irracional de las decisiones populares en Atenas. El hecho se traduce, además, en el vocabulario de Tucídides, que, para hablar del pueblo, utiliza palabras peyorativas que significan «la muchedumbre», como *homilos, ochlos, plethos*[17]. Volvemos a encontrarlas en Eurípides con valor comparable. Tanto en él como en Tucídides resulta difícil «contener a la muchedumbre»[18].

Esa exaltación comunicativa contribuye igualmente a la inestabilidad popular. La muchedumbre cede al arrastre del momento, luego lo lamenta. Tucídides, que suele evocar de pasada, en una pequeña observación despectiva, las costumbres de esa «muchedumbre», lo hace generalmente a propósito de sus cambios de opinión. Cuando primero se condena a Pericles y luego se le reelige, Tucídides escribe: «Luego, poco después, por una medida contraria, de las que la muchedumbre gusta utilizar, le eligieron estratega»[19]. Cuando el pueblo convence a Cleonte de que tome el mando que reclamó bromeando y que no quiere, escribe Tucídides: «Para ellos,

17. Ver VII, 8, 2 y VIII, 92, 11, en donde se trata de adular al *ochlos*. Es difícil resistir a los envites de «la turba». En el libro VIII, 86, 5, nadie más que Alcibíades habría podido «contener a la turba». Ver asimismo Eurípides, *Suplicantes*, 411.

18. Tucídides, VIII, 66, 5; ver Eurípides, *Hécuba*, 607, en donde se trata de un ejército y en donde se declara «sin freno a la turba» (ver más adelante, página 95).

19. II, 65, 4. Hemos traducido en la *Collection des Universités de France*, «el pueblo»; pero el término —característico— es *homilos*.

como gusta de hacer la muchedumbre *(ochlos)*, cuanto más se excusaba Cleonte... más le instaban ellos...» Cuando los atenienses recobran de golpe la esperanza de llevar a buen fin el asunto de Sicilia, muy comprometido, escribe Tucídides: «Por uno de esos movimientos a los que obedece la muchedumbre *(ochlos)*, cuando recobra la confianza, urgieron a sus generales para que les llevaran contra Catania.» Cuando el pueblo se rehace, tras el desastre de Sicilia, escribe Tucídides: «En fin, en su momentáneo pavor, estaban dispuestos a todas las disciplinas»[20]. Sin embargo, este último ejemplo es el único que utiliza la palabra *demos*, porque es también el único que evoca una reacción razonable. Para llegar a ella ha hecho falta el temor: la muchedumbre sólo se convierte en pueblo en época de crisis.

La inestabilidad de las decisiones era función de la tarea encomendada al pueblo en la democracia ateniense. En esta ocasión es Aristófanes el que confirma la exactitud del diagnóstico, y la conciencia que de él se tenía entonces, puesto que define a los atenienses, en los *Acarnienses*, como *tachiboulous* y *metaboulous*, es decir, «rápidamente decididos» y «rápidamente vueltos sobre su decisión».

En un pasaje notable de la obra de Tucídides, dos oradores se sublevan contra esta inestabilidad popular; pero lo hacen en nombre de principios radicalmente opuestos. Pericles reprocha a los atenienses que no permanezcan fieles a la política que han elegido racionalmente; Cleonte les reprocha que no se atengan a las decisiones que han tomado la víspera y que les guste mucho discutir. El primero denuncia la obediencia a los intereses del momento; el segundo, su debilidad por los discursos hermosos. La diferencia es sensible; sin embargo, no impide que en ambos casos resulte ser la reunión política lugar de incoherencia y de irresponsabilidad. Pericles declara que preveía el descontento popular: «Vuestra actitud ha consistido en dejaros convencer cuando no habíais sufrido perjuicio alguno, y a lamentarlo en cuanto se os hacía daño: en la fragilidad de vuestro juicio, nuestras razones no

20. Para estas tres reacciones populares ver IV, 28, 3; VI, 63, 2 y VIII, 1, 4.

os parecen válidas porque las causas de aflicción de cada uno ya afectan a vuestros sentidos, mientras que la evidencia de las ventajas sigue faltándoos a todos»[21]. En cuanto a Cleonte, al ver a los atenienses dispuestos a arrepentirse de la cruel decisión que tomaron la víspera en el ardor de la cólera, declara que ha comprobado en muchas ocasiones la incapacidad de una democracia para regir un imperio: las gentes se dejan convencer, ceden a la piedad, no calculan y sobre todo hacen caso a los oradores brillantes: «La culpa es vuestra, malos organizadores de estas justas; vosotros que sois siempre espectadores de las palabras y oyentes de los hechos, que veis los hechos por venir a través de los hombres con labia que los presentan como posibles... vosotros que no tenéis igual a la hora de dejaros embaucar por un argumento nuevo... gentes en fin dominadas por el placer de escuchar, semejantes a un público instalado para los sofistas, más que a ciudadanos que deliberan sobre su ciudad.»

Cualesquiera que fuesen sus causas, esa irresponsabilidad popular, tantas veces denunciada, debía ser muy real. Encontramos descripciones espléndidas en el libro IV de Tucídides, cuando el pueblo se excita e impone a Cleonte el mando, y también en los *Acarnienses* o en los *Caballeros* de Aristófanes —en los que vemos al Consejo olvidarse de toda preocupación por los asuntos cuando se entera de que el precio de las anchoas ha bajado—. Sugirió igualmente comparaciones significativas y casi fantásticas, que asimilaban al pueblo a los más violentos fenómenos naturales y a los más transitorios. Ya en las asambleas del ejército, en la *Ilíada*, teníamos algunos ejemplos: «La asamblea se ve sacudida, como un mar con alto oleaje, como Icariano, cuando Euros y Notos, para agitarla, salen saltando de las nubes de Zeus padre; o también igual que Céfano viene a agitar la alta mies y bajo su fuerte vuelo pliega las espigas, así se encuentra agitada toda la asamblea»[22]. La descripción se

21. Tucídides, II, 61, 2 y, para Cleonte, III, 38, 4-7.

22. II, 144-149; ver asimismo 209-210 ó 394-397, sobre el estruendo de la asamblea comparado al mar en plena tempestad.

tiñe con la experiencia política cuando se trata de la democracia ateniense a la hora de los demagogos. Ningún texto nos ofrece más hermosa prueba que aquel que Eurípides pone en boca de Menelao, en *Orestes:* «Es que el pueblo, en el mayor ardor de su cólera, es semejante a un fuego demasiado vivo para poder ser apagado. Pero si se va aflojando suavemente la cuerda para ceder a su vehemencia, espiando el momento oportuno, quizá se aplaque y, una vez calmado su ardor, podrás obtener sin dificultad lo que quieras de él. Es capaz de piedad. Es capaz de furor; y para quien está pendiente de la ocasión, no hay bien más preciado»[23].

Este estruendo de las asambleas, arrastradas por pasiones colectivas, lo encontramos, por último, en la *República*, de Platón. Se compara al pueblo con ese animal, grande y fuerte, del que hay que «haber observado minuciosamente los movimientos instintivos y los apetitos, por dónde hay que acercarse a él y por dónde hay que tocarle, cuándo y por qué está más enfadado y más suave»[24], etc. Encontramos aquí también, bajo una forma al mismo tiempo más amplia y más concreta, la lucidez de Tucídides —puesto que Platón nos hace ver la acción que ejerce ese ruido de las asambleas, capaz de sojuzgar incluso a los más razonables—: «Cuando, seguí diciendo, se hallan juntos, en una masa compacta, en las asambleas políticas, en los tribunales, en los teatros, en los campos y en cualquier otra reunión pública, y que censuran o aprueban ruidosamente algunas palabras o algunas acciones, tan extremistas en sus abucheos como en sus aplausos, y que las rocas y los lugares en los que se encuentran amplifican con el eco sus gritos y doblan el fragor de la censura o de la alabanza: en ese caso, ¿qué se hace, como se dice, del corazón de un joven? ¿Qué educación privada resistiría y se encontraría arrastrada por esas oleadas de censura y alabanza al antojo de la corriente que las impulsa? ¿No será llevado a juzgar como ellos lo hermoso

23. *Orestes*, 696-703.

24. *República*, VI, 493 a-b. La palabra traducida por «movimientos instintivos» es *orge*, como en Tucídides.

y lo feo? ¿No se contagiará de sus gustos, y no será semejante a ellos?»[25]. Tucídides había hablado de aquellos que, por temor, no se atrevían a intervenir frente a la mayoría exaltada: Platón, en una evocación sobrecogedora, habla de aquellos que, por una auténtica asimilación, no se atreven a creer ya en otros valores que no sean los de la masa. Pero en uno y en otro, en los dos extremos de la serie, la muchedumbre, como tal, representa el peligro y el más resistente obstáculo al ejercicio de la razón.

C) LAS PASIONES POPULARES EN LA HISTORIA ATENIENSE

Ese primer rasgo contribuye a reforzar el carácter irracional de las decisiones populares, pero no es ni su única causa ni la que hoy puede sorprendernos más: de todas formas al pueblo le mueven las pasiones.

Los términos recogidos en los ejemplos anteriores lo demuestran con evidencia: son el deseo, más o menos apasionado (*epithumia* o bien *erôs*), la esperanza, la ira, la piedad. Nunca se habla de cálculos a largo plazo. De ese modo nacen los errores de los gobiernos democráticos. Y el testimonio de los historiadores griegos denuncia el mal con claridad e insistencia.

Ya lo hace Heródoto. Y, una vez más, su falta de parcialidad hace que su veredicto resulte aún más válido. No vacila en intervenir, en nombre propio, para subrayar cuánto contribuye la libertad política al desarrollo de un pueblo; lo dice a propósito de Atenas, cuando ya se ha abolido la tiranía, y lo repite en toda una serie de textos referidos a ese mismo período[26]. Incluso una vez, contrariamente a su costumbre, llega a generalizar: «No es en un caso aislado, sino de forma general como se manifiesta la excelencia de la igualdad: gobernados por tiranos, los atenienses no eran superiores en la guerra a ningún pueblo de los que vivían a su alrededor; libres de los tiranos, pasaron con mucha

25. *República*, VI, 492 b-d.
26. Heródoto, V, 66, 1; 78; 91.

diferencia al primer puesto. Eso viene a demostrar que, en la servidumbre, se comportaban voluntariamente como cobardes, pensando que trabajaban para un amo, mientras que una vez liberados, cada uno servía a su propio interés al cumplir con su tarea con gran celo»[27].

Con imparcialidad, Heródoto no deja de recoger la facilidad con la que el pueblo puede resultar engañado. En el mismo libro V, cuando nos presenta al intrigante Aristágoras desplegando toda su elocuencia para obtener que Esparta o Atenas le envíen refuerzos contra el Gran Rey, nos ofrece paralelamente las gestiones de ese personaje en las dos ciudades. En Esparta, Aristágoras defiende su causa ante el rey Cleómenes e incluso intenta comprarle: fracasa, porque la hija del rey, de ocho o nueve años, lanza una advertencia: «Padre, el extranjero te corromperá si no te alejas de él.» El pueblo ateniense, por el contrario, se muestra menos prudente que la niña. Aristágoras evoca ante la asamblea las riquezas por lograr, la victoria fácil, también el honor: esas tentaciones embriagan al pueblo ateniense, que no para mientes en la verosimilitud. En fin, «no hubo promesa que no hiciera Aristágoras, como hombre acuciado por la necesidad, hasta que les persuadió». Y concluye Heródoto: «Hay que creer que es más fácil engañar a muchos hombres que a uno solo: Aristágoras no había podido engañar a Cleómenes de Lacedemonia aislado: lo logró con tres miríadas de atenienses»[28].

La anécdota, y sobre todo el comentario al que se presta, serían ya de por sí reveladores; pero la circunstancia les da aún mayor relieve: la decisión, tomada tan a la ligera, provocó la intervención ateniense contra Persia, lo que dio

27. Este texto es el de V, 78. La idea se encuentra en términos muy semejantes en el tratado hipocrático *Sobre los Aires, aguas y lugares* (ver 16 y 23), que data sin duda de los primeros años de la guerra del Peloponeso: el descubrimiento de la superioridad griega sobre el despotismo persa parece ser la clave de estas reflexiones.

28. V, 97. «Miríada» es en griego una cifra vaga, que no suele alcanzar su significado etimológico de 10.000. De todas formas Heródoto exagera, para darle realce a la idea.

lugar a las guerras médicas. Además, Heródoto, que era jónico, juzgaba todo este asunto sin simpatía. Y, recogiendo una expresión de la *Ilíada* relativa a los barcos que desencadenaron la guerra de Troya —expresión que haría también suya Tucídides a propósito del momento en que se desencadenó la guerra del Peloponeso—, Heródoto escribe solemnemente que la flota enviada entonces por Atenas fue «una fuente de males para los griegos y para los bárbaros». Clave de este enfrentamiento que es el tema central de Heródoto, y centro de su obra es, por lo tanto, de forma clara y decisiva, la imprudencia del pueblo.

Podrían citarse otros párrafos de la obra —aunque sólo fuera la forma en que el pueblo, «engañado», se deja embaucar por Pisístrato y le permite rodearse de una guardia[29]—: ninguno tendría ni la malicia ni la claridad del episodio del libro V.

Con Tucídides ya no se trata de ejemplos aislados aquí y allá en el relato: en un admirable esfuerzo de lucidez, expone la idea de que toda la política ateniense se explica por la actitud que tuvieron los hombres de Estado ante los deseos del pueblo. Se trata, dentro de su obra, de una página excepcional —la única en la que, una vez perdida la guerra, comenta en nombre propio las razones profundas de la derrota—. La falta de clarividencia del pueblo no se denuncia en sí: más bien parece que constituye una evidencia; y solamente se examina la forma en que los hombres de Estado la tienen en cuenta.

A este respecto, Tucídides establece un contraste entre Pericles y sus sucesores. Alaba a Pericles por haber sabido mantener al pueblo en la vía de la razón, y censura a sus sucesores que, por el contrario, le siguieron y le adularon. De todas formas parece obvio que el pueblo sea insensato.

Pericles, dice Tucídides, tenía bien controlada a la turba y, «en lugar de dejarse dirigir por ella, él la dirigía», «no hablaba para halagar». Antes al contrario: «cada vez que les veía dejarse llevar inoportunamente a hacer alguna inso-

29. Heródoto, I, 59.

lente confianza, les hacía reaccionar con sus palabras inspirándoles temor; y si experimentaban algún pavor irracional, les devolvía la confianza»[30]. Todo esto viene a demostrar el carácter irracional de las reacciones populares, siempre sentimentales y excesivas. Ya encontramos aquí la insolencia denunciada por Heródoto. Pero el término —que es *hybris*— ha tomado un cariz netamente político: es la confianza insolente de las ambiciones mal calculadas (desemboca en la *nemesis*, que es el desastre). Por otra parte, el carácter irracional de esta *hybris* hace que se complemente con un desánimo no menos ilegítimo. El papel del jefe consiste en corregir tales impulsos.

En caso de que no tenga la suficiente autoridad personal para, sin perder su crédito, oponerse a esas tendencias del pueblo, el jefe se ve forzado a hablar en el sentido en que lo desee la pasión popular del momento. Y Tucídides describe este fenómeno a propósito de los sucesores de Pericles: «Por el contrario, los hombres que vinieron después eran, en sí, más iguales entre sí, y cada uno de ellos aspiraba a ocupar el primer puesto: buscaron, pues, halagar al pueblo del que dejaron dependiera la marcha de los asuntos. De ello resultaron todas las faltas que cabe esperar de una ciudad importante colocada al frente de un imperio, y, entre otras, la expedición de Sicilia»[31]. La palabra «halagar» indica, de paso, la carga afectiva de las orientaciones populares; y ese carácter afectivo explica los errores políticos.

Ese texto tan importante es ya significativo: tiene un alcance aun mayor si se le compara con el resto de la obra. Vemos entonces que el proceso que aquí se señala, en términos claros, lo tenemos en cada circunstancia del relato, y que los términos de Tucídides, elegidos con rigor, permiten reconocer, en el seno mismo de la acción, el papel desempeñado por la ceguera popular.

Todo el libro II ilustra la forma en que Pericles lucha contra la doble tentación que impulsa y mueve al pueblo,

30. Tucídides, II, 65, 9.
31. Tucídides, II, 65, 10-11.

primero a ir al combate, luego a querer abandonar la guerra.

Iniciar el combate por tierra era, en efecto, una grave imprudencia para Atenas; y ya Pericles había explicado por qué. Pero, cuando se padece una invasión, la tentación de librar batalla puede llegar a ser bastante fuerte. El rey de Esparta, Arquidamos, contaba con ello. Anuncia, desde un principio, que, en cuanto empiece el saqueo del Atica, el pueblo, enfurecido, no soportará la táctica pasiva de Pericles y querrá, a pesar de sus consejos, iniciar un combate desigual[32]. De hecho, pronto se ve nacer aquel furor; y recuerda Tucídides que cabía esperarlo porque era «natural». Entonces Pericles, estimando que el pueblo se apartaba del punto de vista más válido, decide no convocarle «ni a la asamblea ni a cualquier otra reunión, para evitar las faltas que se cometerían en ese momento si la cólera les guiaba más que la razón» (22,1: *orge–gnôme).* De este modo se domina una primera tentación.

Entonces los males de la guerra se intensifican y, además, sobreviene una epidemia de peste: el pueblo, desanimado, está dispuesto a renunciar. Está resentido contra Pericles; está resentido contra la guerra. Ante esta nueva reacción afectiva, Pericles cambia de táctica: «Al verles considerar con acritud su situación y hacer exactamente todo aquello que él, en su interior, esperaba que hiciesen, reunió una asamblea... Quería tranquilizarles y apartar de su mente toda irritación *(orge)*, para orientarles hacia un talante más conciliador y más confiado»[33]. Les alecciona entonces –lección que de momento no les basta, pero que terminará por dar sus frutos.

El marco es, pues, exactamente el mismo en ambos casos; y la semejanza de los términos ayuda a conocer su forma.

Por el contrario, la actitud de los sucesores de Pericles consiste en inclinarse siempre en el sentido de los deseos populares.

32. Esta reacción se da como probable en II, 11, 7-8 con las palabras *orgè* y *thumos*. La previsión se recuerda en II, 20, 2. La palabra *orgè* se repite en 21, 3.

33. Tucídides, II, 59, 3.

El demagogo Cleonte nos da la primera prueba, en las dos ocasiones en que Tucídides le trae a escena.

Interviene una primera vez para apoyar la decisión tomada por Atenas de dar muerte a todos los hombres de Mitilene, cuando esta ciudad es tomada tras su defección. Tucídides declara que la decisión se tomó «bajo el efecto de la cólera» (III, 36, 2: *orge)*; luego los atenienses reflexionaron y sopesaron la gravedad de semejante medida: quisieron volver sobre su decisión. Cleonte, que la había apoyado en un principio, tomó la palabra para impedir que se modificara. Era, dice Tucídides, «el más violento de los ciudadanos y, con mucho, el más escuchado por el pueblo». Sin embargo, esta vez fracasa: el pueblo escucha a Diódoto, que recomienda «las decisiones prudentes»[34] e invita a los atenienses a que tengan en cuenta su verdadero interés, que es el que obtendrán a largo plazo. Pero la política de terror preconizada por Cleonte se siguió, en realidad, más adelante; y resultará ser ineficaz para prevenir las defecciones, igual que lo había previsto Diódoto.

En la segunda ocasión, el asunto de Pilos, Cleonte, tuvo éxito. Pero Tucídides indica claramente que su política coincidía con los deseos más insensatos del pueblo. Los atenienses habían conseguido una victoria en la que el azar les había ayudado mucho[35]. Se habían apoderado de cierto número de espartanos; y, de pronto, Esparta estaba dispuesta a negociar. Tucídides, en esa ocasión, pone en boca de sus embajadores un discurso que constituye un ofrecimiento de reconciliación. Exhortan a Atenas a que no se deje exaltar por la buena suerte y a que firmen una paz antes de que venga a decepcionarles algo irremediable que pueda envenenar la situación. Se remiten entonces a la experiencia de tentaciones insensatas: «Evitaréis de ese modo la suerte de los hombres, a los que les sobreviene una dicha sin que tengan costumbre de ella: la esperanza les hace siempre

34. *Eubolia* en 42, 1 y 44, 1.

35. La narración ya pone de manifiesto ese papel del azar: la palabra aparece, bajo distintas formas, en IV, 3, 1; 5, 1; 9, 1; 13, 4; 14, 3.

aspirar a algo más, porque ya en una ocasión les sonrió la fortuna de forma inesperada; pero aquellos que han conocido más vicisitudes, malas o buenas, tienen que desconfiar más del éxito, en justicia»[36].

Pero ¿qué es lo que ocurre? Tucídides no nos brinda ningún discurso en respuesta al de los embajadores lacedemonios. Sino que empieza por describir la tentación popular; y ésta coincide rigurosamente con aquello contra lo que le ponían en guardia a Atenas los embajadores: «Los atenienses, ahora que tenían a los hombres en la isla, pensaban que la tregua la tenían definitivamente conseguida, para concluirla en el momento en que ellos quisieran, y aspiraban a más»[37].

La mención al papel que desempeñó Cleonte viene a continuación. El es quien «más les empujaba en ese sentido». El verbo utilizado es el que designa normalmente el hecho de fomentar una tendencia ya natural y viva[38]. El capricho del pueblo es, por lo tanto, decisivo.

Asimismo, algo más tarde, Cleonte insiste para que se envíen refuerzos a Pilos. Pero ¿por qué? El texto dice muy claramente que porque tal es el deseo del pueblo: «Dio otro consejo a los atenienses, a los que veía ya psicológicamente más inclinados a hacer una expedición»[39]. El demagogo no conduce al pueblo, le sigue.

Ahora bien, aunque ese rechazar la paz y enviar refuerzos se vean coronados por el éxito —que Tucídides juzgaba imprevisible—, ese deseo era insensato. Más tarde lamentarían los atenienses no haber concluido la paz tras su victoria; pero el discurso de los embajadores sugiere que más hubiera valido pactar antes; y la paz, que se terminó por firmar, resultó en verdad precaria.

36. Tucídides, IV, 17, 4-5.

37. IV, 21, 2. Los términos que significan «aspirar a más» son los mismos en el discurso y en la narración.

38. En Heródoto se habla de Dionisos, que «arrastra» a los hombres al delirio (IV, 79), o del oro y el dinero que «arrastran» a morir en el combate (V, 49); en V, 49 y V, 90 se trata de un móvil que viene a reforzar las razones sentimentales ya mencionadas: así en Tucídides, I, 67, 2; II, 2, 3; IV, 24, 2. Sobre el VI, 15, ver más arriba.

39. IV, 27, 4.

Después de Cleonte vino Alcibíades. El también tuvo que evitar primero un acuerdo, que proponían los embajadores lacedemonios. En el relato de Tucídides le vemos obrar con astucia. Les invita a que no digan la verdad al pueblo. A pesar de ello, como Cleonte, empieza por fracasar. Pero el pueblo monta «en cólera» (V, 46, 5: *orge)* ante la primera dificultad, y Alcibíades la aprovecha para hacer que se acepte su política.

Sin embargo, la gran empresa a la que se lanzó Alcibíades[40] fue la expedición de Sicilia.

Pero desde un principio, una vez más, Tucídides habla de los sentimientos del pueblo y de su ignorancia: «La mayoría de los atenienses no tenían idea de las dimensiones de ese país ni del número de sus habitantes, griegos y bárbaros; y no se daban cuenta de que provocaban una guerra apenas inferior a la guerra del Peloponeso»[41]. Los atenienses no lo sabían, pero, según la expresión de Tucídides, «ardían en deseos de salir a campaña» y «su motivo más auténtico era el ansia de someter toda la isla»[42]. No se puede dejar de completar ese firme aunque sobrio veredicto evocando las escenas que más tarde describiría Plutarco: «Los jóvenes en las palestras y los hombres de edad, sentados en las tiendas y las exedras, dibujaban en el suelo el mapa de Sicilia y los contornos del mar que la baña, con los puertos y lugares de la isla que miran hacia Libia. Porque no consideraban a Sicilia como el trofeo de guerra, sino como base de operaciones de donde partirían a combatir contra los cartagineses y someter al mismo tiempo a Libia y al mar hasta las columnas de Hércules»[43]. Sea como fuere, y volviendo

40. Sabemos por Plutarco *(Alcibíades*, 16, 6 –ver [Andócides]–, IV, 22) que Alcibíades intervino para hacer pasar a cuchillo a todos los habitantes de Melos, así como Cleonte había querido hacer una matanza en Mitilene; pero la indicación no se encuentra en Tucídides.

41. Tucídides, VI, 1, 1.

42. VI, 6, 1. La palabra griega es la misma que en el ejemplo de IV, 27, 4, citado más arriba a propósito de Cleonte (y traducido, erróneamente, de forma más suave).

43. *Nicias*, 12, 1. Ver más brevemente *Alcibíades*, 17, 2. La existencia de ese vasto proyecto la confirma Tucídides (VI, 91 y ss.). En el párrafo citado Plutarco atribuye los sentimientos del pueblo a la influencia de Alcibíades; pero, por otra parte *(Pericles*, 20, 3), dice que ya existían en tiempos de Pericles.

al relato de Tucídides, los atenienses, dominados por estos deseos, envían emisarios a que se informen; y «fiándose de informaciones seductoras, pero poco verídicas», que reciben (tras varios subterfugios que el austero Tucídides no deja de recoger expresamente), decretan el envío de una flota.

El asunto parece, pues, decidido. Ahora bien, ningún hombre de Estado ha tomado todavía, en la obra, la palabra, ni en pro ni en contra. Pero, cuatro días después, una nueva asamblea ha de fijar los medios materiales con destino a la expedición: es entonces cuando, tras la decisión popular, Tucídides presenta un debate, en el que intervienen sucesivamente Nicias, que quiere se abandone el proyecto, y Alcibíades, que quiere que se prosiga con él.

No nos sorprende, pues, ver que el papel que desempeña Alcibíades en este asunto se describe con la introducción del mismo verbo que servía para describir la acción de Cleonte: Alcibíades «arrastraba» a los atenienses en el sentido de sus deseos[44].

Eso es precisamente lo que hace su fuerza. Y Tucídides lo subraya describiendo el efecto producido por su discurso; porque dice: «Los atenienses tenían mucho mayor ardor por la expedición que anteriormente»[45]. Por eso, Nicias no se atreve a declararse en contra: «Puesto que os veo, atenienses, pese a lo que se diga, llenos de ardor para realizar la expedición...» A pesar de todo, lo que dice sobre la amplitud del esfuerzo que habrá que hacer nada les hace cambiar: ¡choca contra el «deseo» del pueblo! La palabra la destaca incluso Tucídides al utilizar, en lugar de un sustantivo, un giro extraño que cumple mejor con el móvil: un participio neutro sustantivado que habla del «elemento de deseo, en ellos». Ese término revelador precede por poco al famoso *erôs*, que ya mencionábamos antes, que, en ese momento «se apodera de todos por igual»[46].

44. Tucídides, VI, 15, 2.

45. VI, 19, 1. La palabra griega es la misma que en IV, 27, 4 y VI, 6, 1: ver anterior nota 42. Será también la misma en la frase siguiente de Nicias (VI, 20, 1).

46. VI, 24, 3.

La expedición de Sicilia habría de ser un desastre, y en gran parte por las razones aducidas por Nicias. Pero no se podía insistir mejor que como lo hizo Tucídides sobre la responsabilidad directa que recaía en los deseos populares: Alcibíades no hizo sino seguir por ambición personal la vía abierta por esos deseos.

Por otra parte, los atenienses se mostrarían tan inconsecuentes en su actitud respecto a Alcibíades y a la expedición como se habían mostrado respecto a Pericles al principio de la guerra. No bien había partido la expedición cuando estalló un escándalo, con la mutilación de los Hermes y la parodia de los Misterios; el pueblo creyó que se trataba de una conjuración; y una vez más cundió la ira (VI, 60, 2: el verbo es el correspondiente al sustantivo *orge*). Entonces, dice Tucídices, «se producía un recrudecimiento, cada vez mayor del salvajismo, en los espíritus, de celo para detener a más gente». Como Alcibíades se vio envuelto en el asunto, los atenienses «tomaban las cosas por las malas»: se mandó llamar a Alcibíades, que estaba en Sicilia, y que, al enterarse, se pasó al enemigo. Esa decisión es la que, según Tucídides, «no tardó en perder a la ciudad»[47].

Ya se dibujan las convulsiones que habían de llevar a Atenas a la guerra civil. Dando un hábil cambio, el hombre que había seguido a la turba cuando su propia ambición coincidía con los deseos populares, supo entonces evitar lo peor. En un momento en que la oligarquía se había instalado en Atenas, mientras que el ejército acantonado en Samos permanecía fiel a la democracia, ese ejército estuvo a punto de abandonar la guerra contra Esparta para volver a Atenas a luchar contra la oligarquía. Los soldados se hallaban en plena efervescencia. Les «sentaban muy mal las noticias». Y Alcibíades, que se encontraba en Samos, fue el único capaz de contener su ira. El comentario de Tucídides mide entonces el alcance y el sentido de su acción: «Y parece ser que Alcibíades, por vez primera en aquel momento, y mejor que nadie, le hizo un favor a la ciudad: mientras los atenienses

47. VI, 15, 4.

de Samos aspiraban a marchar contra sus conciudadanos, lo cual, evidentemente, dejaba en manos del enemigo a Jonia y al Helesponto, él quería impedirlo. En esa circunstancia, en la que ningún otro hubiera sido capaz de contener a la muchedumbre, él supo al mismo tiempo hacer que se abandonara la operación y detener con hirientes palabras a aquellos que vertían contra los delegados rencores personales»[48]: los dos verbos utilizados corresponden a los sustantivos *horme* y *orge*. El texto aporta, pues, una última confirmación de los peligros debidos a la afectividad popular.

De rechazo se comprende el carácter eminentemente intelectual de las cualidades que reclaman entonces, antes de Platón, hombres como Aristófanes o Eurípides. Ya no es solamente el «juicio» o la «inteligencia» lo que Tucídides alaba en los grandes políticos: esa inteligencia, en las últimas obras de Eurípides o de Aristófanes, se llama ya «razón» *(nous)*, y es la cualidad de la cual espera la ciudad su salvación[49]. Efectivamente, los atenienses siempre estaban en todo al acecho de la razón; pero también en la experiencia cotidiana tenían motivos para suspirar por su presencia. La práctica de la democracia les había enseñado mucho: las decisiones de las asambleas, tomadas por lo general bajo las reacciones del momento, no obedecían nunca a una reflexión de conjunto y despertaban en los prudentes la nostalgia de la razón.

D) DE UN EXTREMO A OTRO: AMBICION E INERCIA

Los textos nos brindan la explicación del mal. Dejando aparte las diversas «cóleras» del pueblo contra políticos que

48. VIII, 86, 4-5.

49. En *Orestes* vemos a un demagogo utilizar un hablar franco «inculto» (905: *ἀμαθεῖ*) cuando lo que haría falta es un jefe lleno de razón (909: *σὺν νῷ*): éste aparece, es un labrador inteligente (921: *ξυνετός*), pero no se le hace caso. Asimismo, en *Ifigenia en Aulide*, los buenos se apartan, sometidos a la opinión estúpida del pueblo (368: *ἀσυνετόν*). En la *Asamblea de las mujeres* los que tienen razón (433: *νοῦν*) son inferiores en número, lo que impide que prevalezca su opinión.

esperaban demasiado de él, como Pericles, o que amenazaban su soberanía, como se creyó de Alcibíades en 415, y como fue el caso de los oligarcas de 411, esa serie de errores, debidos a la pasión popular y tan bien denunciados por Tucídides, permite en efecto definir su principio: la principal pasión del pueblo es una ambición demasiado confiada. El pueblo cree en las promesas vanas, no quiere paz, no tolera las rebeliones, y sueña con conquistas. Según la expresión varias veces repetida de Tucídides, «aspira a más»[50]. Ya en Heródoto se había dejado arrastrar a una empresa imprudente. Las represiones de la guerra del Peloponeso, el rechazo de la paz, el furor por conquistar Sicilia, obedecen a idénticas tendencias.

Esto pide un comentario. Hoy día es corriente considerar al pueblo como opuesto a las guerras y se suele atribuir su origen a los intereses privados de los comerciantes de cañones o de los políticos. Ya en Aristófanes encontramos algunos párrafos en este sentido. Pero la experiencia griega en su conjunto demuestra que no siempre ha sido así.

Los ciudadanos, incluso los más humildes, estaban orgullosos de las prerrogativas de su ciudad. Este rasgo existe aun hoy; pero el sentimiento del honor nacional era indudablemente más vivo en las pequeñas ciudades griegas, para las cuales los problemas económicos no tenían tanta importancia: las pasiones humanas varían también según las épocas. Y, sobre todo, la soberanía directa que ejercía el pueblo en Atenas hacía que ese sentimiento fuera más vivo y más personal. El pequeño tratado oligárquico Pseudo-Jenofonte no deja, por ejemplo, de enumerar todas las satisfacciones de amor propio que el pueblo ateniense obtenía de su dominio: si los juicios de los aliados no se celebraban en Atenas, solamente unos pocos ciudadanos se beneficiarían de las señales de respeto que esos aliados habían de multiplicar[51]; por el contrario, con el sistema en vigor, esos aliados tenían que adular al pueblo, encargado de juzgarles; tenían que saludar a la gente y darle la mano... Pequeños homenajes y

50. IV, 17, 4; IV, 65, 4; VI, 11, 5.
51. *Constitución de los atenienses*, I, 18.

además grandes homenajes: siempre se trata de honores externos; y el sentimiento de importancia de esos hombres aflora siempre en Tucídides, en cuanto se habla de imperio[52]. Por eso en nombre de esos honores reclama Pericles al pueblo un esfuerzo, cuando declara: «La ciudad saca de un imperio una parte de honores que os glorifica a todos: no os sustraigáis a los sacrificios si no renunciáis al mismo tiempo a ir en pos de los honores»[53]. No hay que extrañarse mucho de ver ese sentimiento confesado tan a las claras, sobre todo si se tiene en cuenta que, en el plano de las ideas, el dominio y la libertad no resultaban por entonces contradictorias: se quería la libertad de la ciudad, y no la de los pueblos; ahora bien, mandar sobre los demás no era más que la forma más completa de esa libertad nacional. Atenas era «la ciudad más libre» porque no tenía a nadie que le diera órdenes; y nadie podía darle órdenes porque tenía un imperio. El prestigio exterior no se encontraba fuera de lugar en los sentimientos de un pueblo amante de la libertad bajo todas sus formas.

Ese concepto ingenuo no sería válido en nuestros días. Sin embargo, ningún régimen logra renunciar a la idea de un poder que garantice su independencia. Y el peligro que se corre con esa independencia suele ser objeto de apreciaciones un tanto subjetivas. Atenas declaraba que su imperio había nacido partiendo de esa preocupación, y en eso tuvo numerosos seguidores[54].

Pero el pueblo ateniense tenía otras razones más para procurar lograr el imperio, aunque fuera por la guerra. Esas razones eran de orden económico.

La guerra arruinaba a los ricos y a sus propiedades campestres: nos lo dice Tucídides a propósito de los rencores engendrados contra Pericles. Arruinaba igualmente a los

52. I, 75, 3 y 76, 2; II, 41, 1; II, 63, 1; 64, 2; 64, 3, etc. Ver nuestro estudio sobre «Le thème du prestige dans l'oeuvre de Thucydide», *Ancient Society*, 4, 1973, pp. 39-58.

53. Tucídides, II, 63, 1.

54. Todo lo más se pretende hoy asentar esta potencia sobre la alianza y la confianza más que sobre la fuerza: eso es lo que Isócrates, en el siglo IV, fue el primero en recomendar.

campesinos: Aristófanes no vacila en recordarlo, por ejemplo, en la *Paz*. Pero al bajo pueblo de la ciudad le resultaba provechosa, a causa del sistema de indemnizaciones. Tucídides lo explicó claramente a propósito de la expedición a Sicilia, indicando que la gran masa de los soldados quería partir «con la esperanza de traerse, de inmediato, dinero, y de lograr, además, para el Estado un poderío que le garantitizase soldadas indefinidas»[55]. La guerra proporcionaba el sueldo del soldado; el imperio, el de los civiles.

El honor y el interés corrían, pues, parejos —sin contar un deseo más o menos justificado de seguridad—. Ahora bien, ésos son precisamente los tres sentimientos —honor, interés y temor— que en la obra de Tucídides explican la formación del imperio ateniense[56]. Los tres eran queridos del pueblo: el honor y el interés contaban más para él que para los nobles o los ricos.

El deseo del pueblo, y también su interés, pueden adoptar una forma muy distinta. Lo vemos claramente en las modernas democracias. Pero la experiencia griega nos recuerda asimismo que esas disposiciones contrarias entrañan también un peligro. Porque todo cambió en el siglo IV; y los autores no dejaron de deplorar entonces esos deseos opuestos a los anteriores, pero igualmente poco razonables.

El ardor patriótico había decaído efectivamente con el imperio de Atenas. Pronto los atenienses tuvieron que recurrir para hacer la guerra a los ejércitos mercenarios y, como la ciudad ya no percibía el tributo de las ciudades sometidas, los ciudadanos ya no tuvieron interés, directo o indirecto, en combatir por ella. En cambio, en el siglo IV, Atenas, al mismo tiempo que creaba una retribución para la asistencia a las asambleas, restableció y aumentó la indemnización para los ciudadanos pobres, destinada a asegurar su participación en las fiestas. Era el «teórico» —de cuya gestión se encargó

55. VI, 24, 3. Sobre este aspecto, ver M. Finley, *Democracy ancient and modern*, pp. 46-48.
56. I, 75 y 76, 2.

Eúbulo, el rival político de Demóstenes—. La paz pasó entonces a pagar tributo[57].

Se comprende que ese pueblo que se dejaba embriagar por las guerras y el poder, cediera a las tentaciones de la inacción.

Y ahora Demóstenes se lamenta, como antes Aristófanes y Tucídides, de la irrespondabilidad del pueblo. Describe, en términos tan severos como los suyos —y más hirientes, puesto que se dirige a la propia asamblea—, la forma en que el pueblo rechaza toda lucidez. Unas veces la gente se entrega «al placer de escuchar insultos, calumnias, befas», y ríe al oír los insultos de los vencidos[58]. No son más serios que antes. Y siempre es el «placer» el que manda. También la adulación: «En las asambleas os deleitáis oyendo cómo os adulan con discursos que no pretenden sino complaceros, pero luego, cuando vienen los acontecimientos, es vuestra salvación la que está en peligro». Sólo que ahora, en lugar de ser la pasión, mandan la ligereza y la indiferencia: el pueblo se pone en manos de los políticos para todo, con tal de que se le permita seguir asistiendo al espectáculo: «Y vosotros que sois el pueblo, nerviosos, despojados de vuestro dinero, de vuestros aliados, reducidos a la condición de sirvientes, ciudadanos por añadidura, os conformáis con que se os reparta algo del fondo de los espectáculos, con que organicen una procesión a las Boedromías; por último, demostración de valor que sobrepasa a todo, les agradecéis que os den lo que es vuestro. En cuanto a ellos, tras haberos dejado encerrados en la ciudad (como el ganado), os llevan al comedero y os doman para convertiros en domésticos»[59].

El resultado es doblemente irritante. En lo interior se falsea y traiciona el propio principio de la democracia; porque no hay auténtica libertad de palabra cuando el pueblo sólo

57. Se sabe que a una preocupación análoga de hacer vivir al mayor número posible de personas —pero haciéndolas trabajar— respondió la iniciación por Pericles de las grandes obras de la Acrópolis (ver Plutarco, *Pericles*, 12): eso es lo que se llama el «socialismo de Estado» de Pericles.

58. *Filípica*, III, 54.

59. *Olintiana*, III, 31.

quiere escuchar a quienes adulan sus deseos: «La auténtica libertad de palabra la habéis expulsado por completo de las deliberaciones»[60]. En cuanto a lo exterior, la ceguera y la falta de previsión dominan absolutamente. No hay plan de conjunto: «Hacéis en todo punto, al combatir a Filipo, lo que hacen los bárbaros que luchan a puñetazos. En cuanto uno de ellos recibe un golpe donde sea, se lleva la mano; se le golpea en otro sitio, se lleva las manos adonde fue el golpe; en cuanto a parar golpes, a verlos venir, no sabe hacerlo, no se le ocurre.» En lugar de inquietarse ante una noticia alarmante, se prefiere ponerla en duda: «¿Y cuál es el resultado? Que en las asambleas os deleitáis escuchando cómo os adulan con discursos que no pretenden sino complaceros, pero luego, cuando vienen los acontecimientos, vuestra salvación es la que está en peligro.»

No cabe crítica más semejante a la que formulaba Tucídides para denunciar una política inversa.

La semejanza del análisis es incluso tan grande que podríamos preguntarnos si Demóstenes, de quien se dice que copió varias veces a mano el texto entero de Tucídides, no aprendió en el historiador a conocer mejor el peligro de la ceguera popular. Pero hay demasiados textos que se hacen eco de lo que aquí se ha dicho —textos de oradores, de historiadores, de filósofos— para que no veamos más bien en estos análisis semejantes la confirmación de un mal evidente en todo régimen democrático. El carácter inverso de las dos políticas engendradas por una misma ceguera no hace sino añadir una contraprueba a la prueba.

La lección del acontecimiento viene, por otra parte, a ratificar la doble condena expresada por ambos hombres: el gozo imperialista del pueblo había dado lugar a la derrota de Atenas, vencida por Esparta y por los griegos unidos; el gozo pacifista del pueblo en el siglo IV dio lugar a la derrota de Atenas vencida por Macedonia.

60. *Filípica*, III, 4; ver, por ejemplo, *Olintiana*, III, 2: «El hablar franco no lo soportáis en todos los súbditos». Las dos frases citadas en la continuación del párrafo son *Filípica*, I, 40 y *Filípica*, III, 4.

E) EL REINADO DE LOS ADULADORES

Ante esta ceguera popular, el único remedio que cabía era la existencia de jefes honrados y clarividentes, capaces de hacerse oír. Ese había sido el papel que desempeñara Pericles. Y el obstinado ardor de Demóstenes podía aspirar a la misma eficacia que la lucidez del Olímpico. Bien lo dijo Eurípides: «La muchedumbre es cosa temible, cuando sus jefes son perversos. Pero cuando los encuentra buenos, sus decisiones son siempre buenas»[61]. Pero desgraciadamente la democracia, en su principio, favorece la demagogia y fomenta la adulación.

La palabra misma de «demagogo», que en su origen significaba «jefe del pueblo», tomó de ese modo, en el transcurso del siglo v, el sentido desfavorable que hoy tiene: la primera acepción sólo se conservó con correctivos, cuando se hablaba —pero pocas veces— de «buenos demagogos» o de «demagogos justos». Se hablaba más bien de demagogos a secas, es decir, de los malos. El mal que representaban lo analizó Tucídides y suscitó en los autores griegos una serie de quejas, cuyo número y semejanza resultan obsesivos.

El principio de esa demagogia lo definió Tucídides en el texto, en el que opone precisamente la firmeza de Pericles y las maniobras de sus sucesores: «Es que él tenía autoridad, gracias a la consideración de que gozaba y a las cualidades de su espíritu, y que además, ante el dinero, demostraba una pasmosa integridad: por eso tenía a la muchedumbre, aun libre, entre sus manos y, en lugar de dejarse dirigir por ella, él la dirigía; en efecto, como no debía sus medios a fuentes ilegítimas, nunca hablaba para complacer, y podía, antes al contrario, aprovechar la estima de las gentes para oponerse a su ira. En cualquier caso, cada vez que les veía entregarse inoportunamente a una insolente confianza, les golpeaba con sus palabras inspirándoles temor; y si sentían un pavor irracional, les devolvía la confianza. Bajo el nombre de democracia, era de hecho el primer ciudadano el que gobernaba. Por el contrario, los hombres que le sucedieron eran, en sí,

61. *Orestes*, 772-773.

más parecidos entre sí, y cada uno de ellos aspiraba a ese primer puesto; buscaron, pues, complacer al pueblo, de quien hicieron depender la gestión de los asuntos»[62]. La ambición necesita, por tanto, conciliarse las pasiones populares —de ahí viene todo el mal—. De hecho, Tucídides, a propósito de Cleonte, de Alcibíades o de los distintos políticos que se enfrentaron en el 411, no deja de subrayar con rigor el hecho de que su política sólo tendiera a satisfacer o su interés personal o su prestigio inmediato[63].

El teatro de Eurípides se hace eco de esos análisis: denuncia a su vez las ambiciones personales y la acción nefasta de los hombres de labia. En el debate de las *Suplicantes*, que opone tiranía y democracia, la inferioridad de esta última consiste precisamente en la existencia de los oradores, que, al dirigirse al pueblo, «le exaltan y le adulan y le arrastran en todos los sentidos, en su propio interés. Esos hacen hoy las delicias del pueblo, y su desgracia, mañana; luego, para disimular su error, calumnian sin tregua, esquivando así el castigo»[64]. Idéntica queja aparece a lo largo de todas las tragedias, incluso cuando el tema de las mismas no lo exige. Basta con que Ulises tenga labia para que el mensajero de *Hécuba* le llame «el ladino, el astuto hablador de seductor lenguaje, el adulador de las masas», o para que la propia Hécuba exclame en pleno drama: «¡Ingrata ralea la vuestra, vosotros cuyos discursos ambicionan el favor popular!»[65]. No es ni mucho menos la única que se permite tales observaciones[66]. Eurípides está tan obsesionado con ese problema que su Orestes teme no el juicio de los dioses o el del Areópago, sino el de una asamblea popular. Pero razón tiene de tener miedo:

62. Tucídides, II, 65, 8-10.

63. Ver entre otros para Cleonte: IV, 27, 3; para Alcibíades: V, 43, 2; VI, 12; VI, 15, 1-3; para los enemigos de Alcibíades: VI, 15, 4; para los hombres del 411: VIII, 50 y ss; VIII, 89, 3-4. Ver asimismo nuestro estudio sobre el desarrollo de las ambiciones personales en la *Revue de Philologie*, 39 (1965), pp. 28-47.

64. *Suplicantes*, 411 y ss.

65. Ver en *Hécuba*, respectivamente, 131-133 y 254-255.

66. Ver *Hipólito*, 482-489, 986-989, *Medea*, 580 y ss., *Hécuba*, 1188-1191, *Fenicias*, 526-527.

Eurípides se encarga de que se relate entera la sesión de la asamblea en la que termina por imponerse la opinión del más violento; y aquí también interviene un comentario: «Porque cuando la palabra agradable, unida a una mente insensata, convence a la turba, es un mal muy grave para la ciudad»[67]. En la obra, Menelao, el rey, no se atreve a intervenir contra el deseo del pueblo. En *Ifigenia en Aulide*, Agamenón siente idénticos reparos y todos se lo reprochan[68]. Más aduladores en tiempos de Cleonte, más violentos al final de la guerra, los demagogos siempre están presentes y desempeñan un nefasto papel.

La obra de Aristófanes es sin lugar a dudas aquella en la cual se critica con mayor virulencia ese papel —sobre todo en tiempos de ese Cleonte, pesadilla del poeta—. No hay cien versos, en sus primeras comedias, en donde no se repitan las palabras «adulación» y «calumnia». En lugar de hacer el recuento de esos términos, nos contentaremos con recordar la maravillosa escena de los *Caballeros*, en la que el anciano Demos se encuentra rodeado de dos demagogos (el paflagonio, es decir, Cleonte, y el vendedor de salchichas), que le asaltan con sus halagos. Declaran amarle, quererle; se jactan de las sumas que le han proporcionado; le ofrecen un cojín, zapatos, una túnica con mangas, una capa, un plato de... salarios, ungüento, le prometen cebada y tortas; y el bueno de Demos está encantado. Porque, como dice el coro: «Oh Demos, ¡qué hermoso es tu imperio! Todos te temen como a un tirano. Pero no es difícil llevarte por donde se quiere: te gusta que te adulen y te engañen, siempre estás escuchando a los habladores con la boca abierta; y tu espíritu, sin salir de casa, viaja muy lejos»[69].

La obra, naturalmente, no es antidemocrática; al final, Demos, rejuvenecido, recobra la lucidez: «¿Qué hacía yo antes de este día, dime? ¿Qué hombre era? —En primer lugar

67. 907 y ss. Sobre la autenticidad de los versos y de las frases que se le atribuyen aquí al demagogo, ver nuestro estudio «L'assemblée du peuple dans l'Oreste d'Euripide», *Mélanges Cataudella*, I, pp. 237-251.
68. Ver los versos 449, 1269-1272.
69. *Caballeros*, 1114-1120.

cuando alguien decía en la samblea: 'Demos, estoy enamorado de ti, te amo, eres mi única preocupación, velo sólo por tus intereses', con sólo utilizar ese preámbulo, batías las alas y alzabas los cuernos. —¿Yo? —A cambio de eso, te había embaucado y se había salido con la suya. —¿Qué dices? ¡Así es como me trataban y yo sin darme cuenta! —Es que, por Zeus, tus orejas se abrían como una sombrilla y luego se volvían a cerrar». Y concluye Demos: «Ya ves que me sonrojo de mis errores pasados»[70].

Si la obra nos muestra así con este final en lo que puede y debe convertirse el pueblo, sin embargo, Demóstenes en el siglo IV sigue enseñándole la misma lección, en vano; también dice en qué pueden y deben convertirse los oradores. En cada uno de sus discursos podemos leer unas declaraciones en las que anuncia que va a hablar «no el sentido de lo agradable, sino buscando siempre lo mejor»: la fórmula no es un lugar común, sino una heroica respuesta al mal que la experiencia del siglo anterior había descubierto, sin corregirlo. Incluso tenemos aquí, por parte del orador, una actitud valerosa: «Aquel que por vuestro bien se opone muchas veces a vuestras voluntades, que en sus discursos no pretende nunca complaceros, sino siempre seros útil, ése es un hombre de corazón, ése es un buen ciudadano, y no esos que, para complaceros día tras día, han sacrificado los más grandes intereses de la República»[71].

Esta larga serie de textos, elegidos entre un número infinitamente mayor, denuncia, pues, efectivamente un mal que permanece idéntico. Ese mal aparece tanto más cuanto que en Atenas la soberanía popular se ejercía de forma directa, a propósito de cada decisión; pero la lección que se saca vale para cualquier democracia.

70. *Caballeros*, 1355.

71. *Sobre el Quersoneso*, 70. La continuación del texto es igualmente importante. Demóstenes afirma que podría como otros «acusar, adular, confiscar», pero, dice: «No pierdo un lenguaje que me vale, a mí, el encontrarme respecto a vosotros en menos favor que otros muchos, pero que, si lo escuchaseis, os haría a vosotros más poderosos». Ver, asimismo, *Filípica*, I, 51; *Olintiana*, III, 13 y 32; *Filípica*, III, 3-4, 63.

Los testimonios posteriores permiten conocer mejor en qué consiste exactamente esa «adulación» que se le hace al pueblo.

Puede ser una adulación pura y simple, que atribuye a Atenas y a su pueblo toda clase de méritos. Aristófanes se divierte presentándonosla, por ejemplo, en una escena de los *Acarnienses*: «Antaño los diputados de las ciudades confederadas, cuando os querían embaucar, os llamaban 'el pueblo coronado de violetas'[72]; en cuanto oíais aquellas palabras, a causa de las 'coronas', os sentábais con el borde de las nalgas. Alguien, para halagar vuestra vanidad, hablaba de 'la brillante Atenas' y así obtenía todo lo que quería, gracias a la palabra brillante, ¡calificativo propio de las sardinas!»[73] Así pues, existía esa adulación simple; y las distintas oraciones fúnebres en las que exaltan las virtudes y las glorias atenienses nos dan idea de esos elogios, que encontramos en numerosos discursos, políticos o judiciales, que evocan los esplendores del pasado.

Pero esa forma de adulación no era ni la más importante, ni la más hipócrita, ni la más peligrosa. Fue en parte por simplificar por lo que Aristófanes le da una forma tan cándida. En realidad, halagar al pueblo ha tenido siempre el mismo sentido: hacerles creer que lo que desea es posible, prometerle conquistas fáciles, si es que desea esas conquistas, prometerle una seguridad sin peligro, si no tiene ganas de combatir. Adular es complacer. Así se explica que Cleonte, el demagogo, pudiera, en Tucídides, hablar al pueblo con aquella severidad y dureza. Lo que no le impide empujar a ese pueblo a la represión que exigía su furor, luego a proseguir con la guerra deseable ante la esperanza del éxito.

Se puede halagar al pueblo con cifras, si esas cifras parecen promesas. También se puede halagar al pueblo con actos, procurándole satisfacciones inmediatas que comprometen el

72. La frase se encuentra en los *Caballeros*, 1323, y está atestiguada por los líricos. Un ditirambo bien conocido de Píndaro (fr. 76 Snell) comenzaba por celebrar a «Atenas la brillante, coronada de violetas...»
73. *Acarnienses*, 636-640.

futuro. Halagar al pueblo es prometerle lo que desea, o incluso dárselo. Y la tentación de hacerlo es fuerte para cualquier hombre de Estado.

Tal es, pues, el peligro que se desprende de estos análisis griegos. Poco a poco se ha ido definiendo, a lo largo del siglo v y a través de una parte del IV, el mal fundamental que era la ceguera popular. Han determinado sus causas, formas, efectos, y de ese modo han planteado el problema de manera tan brillante que la reflexión política no podía ignorarlo ya, sino que tenía que indagar la posibilidad de encontrarle una solución o sacar consecuencias de él.

2. REMEDIOS PROPUESTOS

La dificultad creada por la ceguera popular condiciona, en el siglo IV, la actitud de casi todos los autores —de los que se hallan comprometidos en la vida política del país y de los que querrían reformarla o que, *a priori*, se ven impelidos a poner en tela de juicio el principio mismo del régimen.

Para los primeros, la única acción posible consiste en estimular con la palabra hablada o escrita, la lucidez de sus conciudadanos. Esto explica que los representantes del partido popular gastaran siempre tanta energía en aleccionar al pueblo, en censurarle, en pretender, con todos los recursos de su elocuencia, despabilarle o despertarle. De ese modo se caracterizaba, según Tucídides, la acción de Pericles: de ese modo se caracteriza también la lucha de Demóstenes, que no cesa de reprocharle al pueblo su inercia o su falta de reflexión —con la esperanza de sacarle de ellas—. Los más fervientes partidarios de la democracia se reconocen por la aspereza de sus reprimendas.

O bien, un poco al margen de la vida pública, tenemos, por ejemplo, a Isócrates, cuyos diversos tratados, a partir de 380, no dejan de recordarle al pueblo lo que había sido la hermosa democracia de antaño y lo que debería ser una política sana, conducente a la prosperidad y a la grandeza nacional. Isócrates, como Demóstenes, quiere ser el educador

del pueblo. Y ese afán de educación responde a la dificultad que los recientes fracasos habían descubierto.

Pero ya Isócrates, al evocar la hermosa democracia de antes, nos introduce en la vía de las reformas; y su acción implica la elección de un régimen que ya no es del todo la democracia igualitaria y absoluta de fines del siglo v. Sin llegar a poner en tela de juicio el principio de la democracia, se podían buscar componendas. Y ninguno de los teóricos del siglo IV dejó de hacerlo, ya fuera definiendo una reforma que ellos estimaban suficiente, ya fuera considerándola como un sucedáneo del mejor de los regímenes posibles. Su pensamiento, cualesquiera que fueran las premisas y las conclusiones, coincide, pues, en este punto; y sus sucesivas sugerencias definen una tradición continua y coherente.

A) LA VIA DE LAS REFORMAS

1) *El principio de las dos igualdades*

En todos ellos el afán de otorgar, junto a la soberanía popular, un lugar preponderante a los más capaces se inspiró en un principio general. No se les podía conceder a todos, indistintamente, la misma participación en las gestiones de los asuntos políticos: había que oponer a la igualdad democrática un reparto que tuviera en cuenta las diferencias de condición y de mérito.

Semejante idea aporta, de hecho, un remedio a todos los males de la democracia; y se podrían repetir los términos a propósito de cada uno de esos males: al moderar la democracia, se moderan al mismo tiempo sus distintos abusos. La igualdad democrática se basaba en un principio de justicia: la reflexión opuso otra justicia y otra igualdad, basadas en la diferencia y en la proporción.

Ya en el siglo v resulta sorprendente que los elogios dedicados a la democracia, cuando proceden de personas moderadas, insisten no ya en la igualdad, sino en el principio de una competitividad abierta a todos, con vistas a distinguir a las personas de valía y a aprovechar sus talentos. El Pericles

de Tucídides opone de ese modo la igualdad ante la ley a esa competitividad que corrige sus efectos: «¿Se trata de lo que a cada uno corresponde? La ley, en los pleitos privados es igual para todos, mientras que en la cuestión de títulos, si en algo se distingue uno, no es en pertenecer a una categoría, sino en el mérito, lo que le hace tener acceso a los honores; por el contrario, la pobreza no tiene como efecto el que un hombre, capaz de servir al Estado, no pueda hacerlo debido a lo oscuro de su situación»[74]. La igualdad se combina con la sistemática búsqueda de los méritos que son desiguales.

Sin embargo, la democracia ateniense no había tenido siempre aquella preocupación. Por eso los partidarios de una reforma se vieron obligados a precisar el lugar que había que concederle a la desigualdad. Incluso un hombre como Isócrates, que no quiere sino volver a la «constitución de los antepasados» y a la democracia «de antaño», justifica su proposición recurriendo en la *Areopagítica* a una distinción de principio: «Lo que más contribuyó a la buena organización de la ciudad fue que entre dos igualdades de existencia conocidas, de las que una distribuye igual parte a todos y la otra lo que le conviene, no se engañaban sobre la más útil de ambas: la que concede lo mismo a los buenos y a los malos, la apartaban por injusta; y la que honra y castiga a cada uno según su mérito, ésa la elegían; y gracias a ella resolvían los asuntos del Estado, no sorteando a los magistrados de entre todo el pueblo, sino designando para cada tarea a los más honrados y a los más competentes»[75]. Esta idea de competencia, que surge al fin, demuestra que la distinción entre las dos igualdades podía aportar una respuesta al problema de la ceguera popular.

Esa es la razón de que lo citemos aquí en primer lugar. Pero incurriríamos en un grave error si creyéramos que la idea sólo se da en ese párrafo: no es ni mucho menos un hecho aislado. Dentro de la obra de Isócrates la encontramos en otro tratado; es en el *Nicocles* donde leemos que resulta

74. Tucídides, II, 37, 1.
75. *Areopagítica*, 21-22.

«particularmente lamentable que a la gente honrada se la juzgue digna de igual suerte que a los miserables»; antes al contrario, hay que distinguirlos: «de ese modo no se reservarán situaciones idénticas a méritos desiguales y cada uno será tratado y honrado conforme a su valía»[76]. Lejos estaba Isócrates de haber inventado ese principio, que se encuentra a través de toda una serie de textos griegos relativos a la política y que, en los filósofos, toma a veces la forma de una distinción entre igualdad «aritmética» e igualdad «geométrica»[77].

No se sabe muy bien cuando apareció. Con toda seguridad hay que desechar la sugerencia de que pueda derivarse de un texto de Plutarco, que le atribuía la idea al legendario legislador de Esparta: «Sin duda sabes que Licurgo expulsó de Lacedemonia la proporción aritmética que consideraba democrática y popular *(ochlikèn)*, para introducir la proporción geométrica, que conviene a una oligarquía razonable y a una realeza que busca la ley»[78]: la actitud del pretendido Licurgo se describe aquí en términos en los que se refleja una experiencia posterior, y el texto nos informa sobre la difusión de tales ideas, más que sobre su origen. Por el contrario, podemos pensar en un punto de partida pitagórico: el sabio Arquitas, pitagórico, formula efectivamente, en un contexto que nada tiene de político, la distinción entre ambas proporciones o analogías, aritmética y geométrica[79]. Y la primera alusión a esas dos igualdades, en Platón, aparece precisamente en un texto del *Gorgias*, en el que Sócrates hace referencia al orden del universo según los pitagóricos. Quiere con ello condenar las ambiciones de Calicles, y, tras recordar

76. *Nicocles*, 14.

77. La igualdad aritmética compara directamente cantidades; la igualdad de proporción establece una relación del tipo 6/3 = 4/2; se la llama geométrica en el sentido en que a la progresión aritmética (en la que la diferencia entre cada número y el anterior permanece igual) se opone la progresión geométrica (en la que lo que permanece igual es la relación entre cada número y el anterior: 2, 4, 8, 16).

78. *Quaestiones Conviv.*, VIII, 2, 4.

79. Fragmento DK B 2.

la existencia de ese orden, añade: «No prestas atención, creo, a pesar de toda tu ciencia, y olvidas que la igualdad geométrica es todopoderosa tanto entre los dioses como entre los hombres ...»[80]

Sin embargo, aquí Sócrates no contrapone las dos igualdades y no vincula esa elección con una opción política. En cambio, en la *República*, Platón se vale, como Isócrates, de esa distinción para denunciar el principio mismo de la democracia. Lo hace cuando dice que la democracia es un régimen de placer, de anarquía, de abigarramiento, «que dispensa una especie de igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual»[81]. También lo hace en las *Leyes*, en donde se atribuyen los honores y los cargos «con la mayor igualdad posible en virtud de la igualdad proporcional», y en donde, principalmente, formula la siguiente definición: «Hay en efecto dos igualdades que llevan el mismo nombre, pero que casi se oponen en muchos aspectos; una, toda ciudad y todo legislador consiguen introducirla en los honores, la que es igual según la medida, el peso y el número ... Pero la igualdad más verdadera y más excelente no se da con tanta facilidad en todo el mundo ... Al más grande, le da más; al más pequeño, menos, dándole a cada uno en proporción a su naturaleza, y, por ejemplo, a los méritos mayores, mayores honores ...»[82].

La idea se encuentra en lugar destacado en Aristóteles —tanto en los tratados de moral[83] como en la *Política*, en donde abre el análisis de la idea de justicia—. Aristóteles distingue efectivamente una justicia democrática y una justicia oligárquica: «Se cree, por ejemplo, que la justicia es la igualdad; y lo es, en efecto, no para todos, sino solamente para los iguales; la desigualdad también parece justa, y lo es, en efecto, no para todos, sino sólo para los individuos des-

80. *Gorgias*, 508 a.
81. *República*, 558 c.
82. *Leyes*, 757 b-c; ver para la cita anterior 744 e.
83. Ver *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1131 a, 19 y ss., *Ética a Eudemo*, VII, 9, 1241 b, 1242 b.

iguales. Ahora bien, si se omite el «para quién», se juzga mal»[84]. La misma idea le permite a Aristóteles desechar algunas concepciones del Estado; y así nos recuerda: «Ni los que son iguales en un solo punto deben tener igualdad en todo, ni los que son desiguales en un solo punto deben serlo en todo»[85]. Propone como norma: «Muchas constituciones han visto la luz porque, aunque todo el mundo está de acuerdo sobre la justicia y sobre la igualdad proporcional, se alcanzan de forma errónea ...»[86]. O bien redefine: «Pero la igualdad es de dos clases; la igualdad en número y la igualdad según el mérito ... Pero sí está de acuerdo en que la justicia absoluta es lo justo proporcionado al mérito, el desacuerdo se debe a que, como se ha dicho anteriormente, los unos, si son iguales en algún punto, creen ser totalmente iguales; los otros, si son desiguales en algún punto, aspiran a una desigualdad en todo. Por eso se explica que haya esencialmente dos regímenes, la democracia y la oligarquía; ya que la nobleza y la virtud se dan en un pequeño número y sus contrarios en un número mucho mayor»[87]. Concluye Aristóteles que hay que mezclar las dos clases de igualdad: «Por eso hay que hacer uso, en ese caso, de la igualdad aritmética, y, en ese otro, de la igualdad según el mérito.»

Esa distinción, que venía a corregir la igualdad democrática, desempeñó, por tanto, un importante papel en todas las reflexiones sobre la democracia y contra ella. Permite remediar la incompetencia popular, de la cual la experiencia del siglo v había demostrado los peligros, combinándola con otras instancias y limitando su alcance.

2) *Constituciones modernas*

De hecho, esa preocupación por conservar la soberanía popular, a la vez que se mitigan sus peligros, presidió en

84. *Política*, III, 1180 a, 11 y ss.
85. 1283 a, 25 y ss.
86. *Política*, V, 1, 1301 a, 25 y ss.
87. V, 1301 b, 29 y ss. (traducción modificada): el sentido del último miembro de la frase y el texto que sigue son discutidos.

todas las propuestas de reformas tendentes a instaurar regímenes intermedios o mixtos.

Desde hacía tiempo se había establecido en Atenas una tradición de reformadores que querían volver a la democracia «de los antepasados», porque se trataba de un régimen en el que los rasgos democráticos se entremezclaban con rasgos aun oligárquicos. Según la intención o la circunstancia, se habla entonces de democracia moderada o de oligarquía moderada: el matiz es ínfimo. Pero la corriente de pensamiento de aquellos que aprobaban, echaban en falta o reclamaban semejante régimen está ricamente representada. Tucídides le dio su aprobación, cuando se realizó ese régimen de forma provisional, tras la breve oligarquía del 411. Isócrates se convirtió en su paladín en su único discurso de política interna, que es la *Areopagítica;* Jenofonte hace halagüeñas alusiones a él en las *Memorables*. Y, para concluir, el régimen de las *Leyes*, de Platón, y la «politeia», preconizada por Aristóteles, están muy cercanos a él. Además, Aristóteles, en su *Constitución de Atenas*, alabó también la prudente política que ese régimen inspiró a Atenas en el 411.

No es cuestión de entrar aquí en detalles de las instituciones que representaba en la práctica esa constitución de los «antepasados». Además, suelen ser muy vagas: si se cree lo que dicen sus partidarios, se trataba únicamente de volver a lo que era la auténtica tradición ateniense. Para eso se confundían un poco las fechas (Isócrates habla del «régimen establecido por Solón y restablecido por Clístenes»[88]); y se insistía sobre la reforma de carácter moral más que sobre las instituciones: la noción de «orden moral» era en sí, y puede seguirlo siendo, una especie de programa político.

Sin embargo, y fijándonos únicamente en los rasgos generales, dispersos aquí y allá, podemos decir que esos usos, echados en falta o deseados, o simplemente imaginados, solían tender a atenuar los efectos de la ceguera popular mitigando la propia soberanía del pueblo.

88. *Areopagítica*, 16.

Así pues, esa tradición exigía que el número de ciudadanos fuese limitado o, al menos, no aumentase.

Exigía, asimismo, que en la nominación de los cargos interviniese, al menos previamente, la elección.

Exigía también que se impusieran limitaciones bastante extrictas para el acceso a las magistraturas.

Por último, y sobre todo, exigía, y exigió cada vez más, que el verdadero gobierno lo ejercieran los magistrados, bajo el control final del pueblo.

Además, en la democracia ateniense, tal y como existía, un solo Consejo se componía, de forma vitalicia, de hombres que habían ejercido las más altas funciones y, por lo tanto, cumplía las condiciones que implicaban éstas: ese Consejo era el Areópago. Fue, sobre todo, a él al que se remitían los partidarios de esa constitución de «los antepasados».

Si tomamos como ejemplo a Isócrates, le vemos, en el 355, insistir precisamente en estos dos últimos puntos.

Pide que se elijan hombres que serán designados y juzgados por el pueblo, pero cuyas cualidades permitan una gestión eficaz: serán hombres «honrados», «competentes», «decentes» o, como dice él: «las personas que pueden tener ocios y poseen los medios suficientes de vida»: no sacarán ningún beneficio de su actividad; y, de ese modo, piensa Isócrates, todo irá bien: «¿Puede darse una democracia más sólida y más justa que aquella que encarga de los asuntos a los más capacitados, pero que deja al pueblo un poder soberano sobre ellos?» Nos acercamos de este modo a la democracia indirecta.

Por otra parte, el Areópago, que desde la reforma de Efislto, en el 461, no tenía más que funciones judiciales, podía llegar a ser nuevamente una especie de guardián de la constitución y una instancia suprema encargada de controlar las costumbres en general o, como dice el tratado de Isócrates, «el buen orden»[89]. Ciertamente, se trata de una reforma más moral que política. Pero también está claro que esa vigilancia moral implicaría, en el espíritu de sus partidarios, una acción bastante extendida —la lucha por el orden, el trabajo,

89. *Areopagitica*, 37: *eukosmia*.

la concordia y el retorno a una sociedad más jerarquizada, más fiel a las tradiciones aristocráticas de antaño—. Era, si se quiere, un modo de «culminar» la democracia.

Todo lo que concierne al Areópago es demasiado particular de Atenas para que lo encontremos reflejado en muchos filósofos. Diremos solamente que el célebre Consejo nocturno del final de las *Leyes*, de Platón, cumple con mayor autoridad y majestad un papel aún más importante, pero que, salvando las distancias, es casi el mismo.

Y sobre todo Platón, en las *Leyes*, se hace eco de la tradición que consiste en mezclar entre sí los distintos principios y las distintas instituciones. Alaba a Esparta por haber realizado esa mezcla; alaba incluso, por una razón análoga, la constitución de los antepasados[90]. En el régimen, que él mismo establece, mezcla los criterios censatarios con los demás; insiste sobre el papel de los magistrados. Crea nuevas magistraturas; asigna a las funciones, en general, una duración más larga que en Atenas; reserva cierto número de ellas a las clases ricas. Se contenta con dejarle al pueblo la misión de examinar a los magistrados cuando entran en funciones y a la hora de rendir cuentas. El principio democrático se mantiene, pero se multiplican las precauciones.

Los mismos rasgos encontramos en Aristóteles, pero, en esta ocasión, pensados en términos de Derecho constitucional. En efecto, Aristóteles distingue cuidadosamente el poder deliberativo, las magistraturas (nuestro poder ejecutivo) y el poder judicial. Ahora bien, sólo en la más extrema democracia el poder deliberativo decide todo de forma directa. En los demás, delega sus funciones, más o menos totalmente, en los magistrados[91]. Aristóteles utiliza incluso un término aparte para designar, en la clasificación de los regímenes, a ese régimen mixto y excelente, que representa la democracia consciente y respetuosa de las leyes: ese término es *politeia*,

90. *Leyes*, III, 698 b: «Teníamos un régimen tradicional de magistraturas basadas sobre la distinción de cuatro clases censatarias; nuestra soberana era la conciencia *(aidôs)*, que nos hacía consentir en vivir en la obediencia a las leyes de aquellos tiempos».

91. *Política*, IV, 1297-1298.

que significa, en cierto modo, la constitución por excelencia, o bien, como se traduce en ocasiones, la «república». No hay duda de que su definición toma muchos rasgos de la tradición democrática moderada. Se trata, una vez más, de una mezcla: «Porque la *politeia* es, en suma, una mezcla de oligarquía y democracia. Pero solemos hablar de *politeia* cuando la mezcla tiende más bien hacia la democracia, y de aristocracia, cuando tiende a la oligarquía»[92].

Es decir, que el principio es el mismo: consiste siempre en atenuar el poder popular y sus peligros, combinándolo con un ejecutivo más competente y más poderoso.

Es evidente que, incluso para la pequeña ciudad griega, el remedio que se encuentra a la incompetencia popular es una síntesis que, por la delegación de poder, tiende a emparentar con nuestras democracias indirectas.

3) *¿Dónde encontrar a los «mejores»?*

Estos intentos tienen sobre todo interés a nivel práctico. Pero postulan el recurrir a los más capacitados, sin decir cómo se les puede definir ni cómo se los reconocerá.

La Atenas del siglo v había podido comprobar la ceguera del pueblo: quedaba por descubrir, en el seno de un pueblo acostumbrado a la soberanía, la élite clarividente que le pudiera guiar; y entonces se planteaba el problema del criterio.

El del nacimiento aún se aureolaba de un hálito de mérito, que justificaban tanto la herencia como la educación aristocrática. Pero esa aristocracia, desde hacía tiempo, se veía desposeída en beneficio de los ricos: los «gordos» habían venido a sustituir a los «grandes»; en cuanto a la educación aristocrática, se había visto sustituida por la formación que daban los sofistas y que, a su vez, era propia de los ricos. La riqueza había sido el criterio de las distinciones sociales y políticas, justo antes de la igualación de bienes de la democracia. ¿Podía tener valor como criterio de clarividencia?

92. *Política*, IV, 1293 b.

Algunos contestaban afirmativamente. Se decía que los ricos no se prestarían tanto a dejarse comprar, porque no estaban tan expuestos a las tentaciones de la miseria. También se decía que los ricos, al comprometer intereses mayores, tendrían más cuidado; eso es lo que sugieren los oligarcas tebanos a Plateas, en el libro III de Tucídides[93]. Por último, se pensaba que tenían alguna experiencia de la gestión financiera; eso es lo que implica otro texto de Tucídides, en el cual un orador de convicciones absolutamente democráticas concede a los ricos ese único privilegio diciendo: «Si los ricos son los mejores para velar por las finanzas, a la inteligencia corresponde dar consejos y a la mayoría decidir mejor»[94]. La constitución ateniense se inspiraba en ese principio para algunas magistraturas[95].

El principal argumento consistía, no obstante, en recordar que los ricos contribuían más que los demás a la defensa de la patria: Ellos podían equipar trirremes, o bien equiparse a sí mismos para la guerra, y poseían o un caballo o un armamento de hoplita. Ese argumento podía tener cierto peso en tiempo de guerra; era sin duda la principal justificación de los que sostenían, como el adversario contra el que arremete nuestro orador en Tucídides, que «los que tienen dinero son los mejores a la hora de ejercer el poder»[96].

De hecho, mientras las concesiones de los oligarcas, que establecían una lista de tres mil ciudadanos admitidos —¡en principio!— a participar en los asuntos, parecían una medida absurda que no permitía en absoluto encontrar a los «me-

93. Tucídides, III, 65, 3. Un argumento semejante valía por parte de los demócratas para aquellos que comprometían no ya riquezas, sino hijos; y el Pericles de Tucídides declara en II, 44, 3: «No es posible intervenir en las deliberaciones en un pie de igualdad y de forma equitativa cuando uno no compromete, como otros, a hijos en la partida por jugar.»

94. Tucídides, VI, 39, 1.

95. La constitución ateniense dejaba en manos de la primera clase censataria, al menos en principio, las funciones de tesoreros de Atenea y de Helenotames. Algunos han querido ver en ello una preocupación contra las malversaciones debidas a la codicia.

96. Tucídides, VI, 39, 1.

jores»[97], una sólida tradición tendía a establecer una lista censataria limitando la ciudadanía a los atenienses más útiles a la defensa del territorio, a saber, a los hoplitas.

Ya en 411, las medidas adoptadas obedecían a ese principio, y el texto decía: «Todo poder político será puesto en manos de los atenienses más capacitados para servir al Estado con sus personas y sus bienes, en número de cinco mil como mínimo»[98]: ése fue el principio de ese gobierno «moderado» que aprueban Tucídides y Aristóteles[99].

En el 404, Terámenes, el jefe de los moderados, que debió a su moderación el perder la vida, deseó aparentemente lo mismo. En un discurso, que pone en boca suya Jenofonte, rechaza tanto a los que querían una democracia extensiva hasta a los esclavos, y a aquellos «que venderían, acuciados por la miseria, a su patria por un dracma» como a aquellos que querían la tiranía de unos pocos; él desea «gobernar con los que están en condiciones de defender al Estado, ya sea con su caballo, ya con su escudo»; y no quiere «privar de sus derechos a ciudadanos honrados y distinguidos»[100].

Estos intentos fueron, el uno efímero, el otro vano: no era el momento de paños calientes. Pero de todas formas se descubre claramente en la argumentación la preocupación un tanto ilusoria de basar una superioridad de clase, que se encomendaba sobre todo a la tradición: su propia debilidad ayuda a entender mejor que Platón, cuando recogía en el

97. Terámenes declaró entonces «que, por su parte, le parecía absurdo, en primer lugar, cuando se quería hacer participar en el gobierno a los mejores ciudadanos, que un cuerpo de tres mil hombres —como si ese número tuviera no se sabe qué virtud— representase a la totalidad de las gentes de bien, y que no pudiese haber ni gentes estimables fuera de ellos, ni malos entre ellos...» (Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 19).

98. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 29, 5; la palabra traducida aquí por «servir al Estado» designa más precisamente las «liturgias» servicios voluntarios que implicaban gastos.

99. Aristóteles, al aprobar el régimen de los cinco mil, dice: «Los Atenienses parecen haber estado bien gobernados en ese momento, puesto que eran tiempos de guerra y que el poder político pertenecía a los hoplitas» *(Constitución de Atenas*, 33, 2).

100. *Helénicas*, II, 3, 48-49.

régimen de las *Leyes* distintos criterios censatarios, lo hacía porque no había nada mejor.

Por eso no hay un criterio *a priori* que permita encontrar a «los mejores». El jefe de la democracia restaurada en 404 tuvo conciencia de que su éxito consumaba la ruina de las últimas ilusiones que pudieran subsistir a ese respecto. Al volverse hacia el partido de los oligarcas, les pide que examinen en qué se basa su pretensión de mandar: «¿sobre la justicia? Pero han cometido crímenes que ni siquiera tenían la excusa de la pobreza. ¿Sobre el valor? Pero han sido vencidos. ¿Sobre la inteligencia? Pero les han engañado...»[101] La virtud, las virtudes no están ya con la minoría.

Pero, entonces, si «los mejores» sólo se pueden hallar con la elección y el voto, volvemos a tropezar con el problema de la clarividencia popular. Incluso limitándose a sus funciones de elección y de control, o de grandes decisiones de conjunto, ¿puede el pueblo ejercer el poder de forma razonable? ¿Es la democracia, según la célebre frase de Alcibíades, una locura[102]? ¿O bien es el mejor de los regímenes posibles? Dos respuestas diametralmente opuestas nos brindan a esta cuestión los dos grandes filósofos del siglo IV, Platón y Aristóteles, que, por vía de consecuencia, ofrecen cada uno de ellos a la ciudad un ideal muy distinto de estructura política.

B) PLATON: EL «VERDADERO ARTE POLITICO»

La ceguera popular ha sido siempre a los ojos de Platón el más abominable de los males: su pensamiento político parece inspirado por el deseo de reaccionar contra ese mal, pensando ante todo cómo podría gobernarse la ciudad con una competencia auténtica.

Sin que podamos recoger aquí todos los textos en los que describe con horror las ciegas pasiones de la turba, o en los que explica cómo los errores y los crímenes que se sucedieron

101. *Ibíd.*, II, 4, 40-41.
102. Tucídides, VI, 89, 6.

hasta la condena de Sócrates le llevaron a replantearse el problema político en su principio, está claro que, ya en sus primeros diálogos, su reflexión se encuentra determinada por la idea de que no se es competente por naturaleza en materia política: existe un arte político; y ese arte es la justicia.

Es decir, que Platón, por reacción, no plantea ya la cuestión de la competencia de las asambleas populares: va más allá de ese problema y pretende definir en qué consiste la competencia, en lo absoluto, sin contentarse con ideas vagas, atribuyéndola a los hombres mejor dotados en apariencia. Había vivido bajo un régimen en el que reinaban las pasiones populares: por eso busca un arte de gobernar que no sea una simple rutina, sino que se basa en una visión lúcida de los fines de la política en sí. No cabe ruptura más completa, giro más radical. El carácter extremo del pensamiento platónico halla aquí su explicación: el remedio es tan exigente como grave era el mal.

La reacción de Platón fue tanto más viva cuanto que se había instituido en los círculos de los sofistas una enseñanza que pretendía tener por objeto la política. Así pues, en un primer momento, Platón empezó por denunciar a estos falsos maestros.

El *Protágoras*, por ejemplo, se abre con una declaración en la que el gran sofista afirma enseñar el arte de la política, la *politike techne*[103]; ahora bien, la continuación del diálogo le lleva a reconocer que la virtud que pretende enseñar no es en absoluto una ciencia. De igual modo, el *Gorgias* pone en escena a otro gran sofista, que afirma que, al inculcar a sus alumnos el arte de hablar bien, les da al mismo tiempo el conocimiento de lo justo y de lo injusto. Pero esa imprudente afirmación no tarda en quedar refutada. Sócrates le demuestra a Gorgias que su arte no es tal: él lo llama adulación. Sin duda, tras la elección de su término podemos descubrir la influencia de la experiencia democrática: los demagogos

103. 319 a. Todos tienen parte de esa *politikè technè*, pero unos la poseen mejor y pueden después enseñarla. Esto concilia el tema de la ceguera popular con el de la universalidad de los valores en cuestión (ver M. Finley, *op. cit.*, p. 28).

pretendían hacerse agradables al pueblo y la retórica les ayudaba en sus propósitos. La enseñanza de la retórica implicaba, pues, que se reconociera la soberanía de las pasiones populares[104]. Platón se encuentra de ese modo llevado a oponer radicalmente la vida según la retórica a la vida según la filosofía y a plantear en principio que el único objetivo hacia el que ha de tender un arte político digno de ese nombre es a volver mejores a los ciudadanos. Ahora bien, todavía ningún hombre político ha practicado ese arte. Sofistas y estadistas no son más que «presuntos entendidos en política». Por el contrario, Sócrates, que pretende definir la justicia y que no admite otra finalidad, puede declarar con orgullo: «Creo ser uno de los raros atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte político, y el único que hoy día pone en práctica ese arte»[105].

A estas condenas dirigidas contra los falsos maestros podemos añadir la que abre el primer *Alcibíades:* esta vez ya no se trata de un sofista, sino sencillamente de un joven que quiere convertirse en político. Interviene entonces el problema de su competencia. Si se pone a aconsejar a los atenienses, tiene que ser sin duda en cuestiones en las que sepa más que ellos. Pero ese saber, ¿de dónde lo ha sacado? ¿Con quién lo ha aprendido? ¿Se le ha visto frecuentar a un maestro que le enseñara a distinguir lo justo de lo injusto? ¿Daría su opinión sobre algo que ignora[106]? No se llega a la vida política sin aprendizaje ni estudios: hay primero que conocerse a sí mismo y saber lo que es la virtud.

Aprender, saber, poseer un arte o bien una ciencia: todas esas palabras sugieren, en la base de toda reflexión política,

104. Eso es lo que destaca claramente el comienzo del debate con Calicles, en el que se nos presenta a éste entusiasmado con el Dèmos ateniense: «Si expresas una opinión y el Dèmos no opina como tú, te apresuras a ceder y a decir como él»; y «mientras no se impida a tus amores que hablen así, tú tampoco podrás hablar de otra forma» (418 d-482 e). Eso es también lo que aparece en todos los párrafos relativos a los grandes hombres que sirvieron al pueblo en el sentido de sus deseos (517 b, 518 e).

105. *Gorgias*, 521 d; ver anteriormente, 519 a.

106. *Alcibíades*, I, 106 d, 109 d, 113 b.

una competencia basada en el análisis filosófico. Esto nos lleva a las dos doctrinas más audaces del platonismo en materia política: una es el gobierno de los filósofos propuesto en la *República*, la otra define, en el *Político*, la soberanía absoluta concedida a quien posee «el arte real».

1) *Los filósofos en la República*

Si el verdadero arte político es el de Sócrates, que se consagra a la tarea de reflexionar sobre la naturaleza de la justicia, si los Protágoras y los Gorgias son falsos maestros en ese terreno, no es sorprendente que la *República* tenga el subtítulo de: «De la justicia, diálogo político», ni que el problema planteado en ella sea el de definir la justicia, primero a nivel de los Estados. El movimiento del tratado no resulta menos revelador: consiste en definir, primero, la justicia, hasta el final del libro IV, y, luego, en buscar las condiciones de realización de una ciudad justa, en los libros V a VII, para terminar oponiendo a esta visión de una ciudad ideal los defectos de los distintos regímenes en los que no reina esa justicia. Los criterios de un régimen ideal se deducen, pues, en cierto modo, de los análisis sobre la justicia: la política se define a partir de su objeto propio.

Aparentemente, la idea de competencia no es aquí central. Pero sólo aparentemente debido a que esa idea ha adquirido con Platón un sentido nuevo, infinitamente más extenso y más exigente que el sentido corriente, bajo esta forma extendida domina efectivamente el conjunto.

Platón define, en primer lugar, la justicia como un acuerdo entre las tres clases de la ciudad o las tres partes del alma humana, cada una con su función propia y su lugar dentro de una jerarquía, que condiciona la armonía general. Ahora bien, lo que corresponde a la sabiduría, a la prudencia y a la razón en el alma humana —sabiduría y razón que han de regirla— es, en el Estado, la clase de los gobernantes. Posee, dice Platón, una verdadera ciencia, una *episteme:* «El Estado cuyo plan hemos trazado me parece realmente prudente en

sus consejos, ¿no es así? —Sí. —Ahora bien, esa misma prudencia en los consejos es evidentemente una ciencia, puesto que no es la ignorancia *(amathia)*, sino la sabiduría la que inspira los buenos consejos. —Por supuesto». «Por consiguiente, es al cuerpo menos numeroso, a la más pequeña parte de sí mismo y a la ciencia que en él reside, a ese cuerpo que se encuentra a su frente y le gobierna, al que un Estado constituido según la naturaleza y considerado en su conjunto debe el nombre de sabio, y, según parece, es un número muy reducido al que se ha encomendado tomar parte en esta ciencia que, única entre todas, merece el nombre de sabiduría»[107].

No hay que hacer ningún encabalgamiento: sería entonces una injusticia que llevaría a la ruina a la ciudad. Un artesano no tiene, pues, que empeñarse en entrar a formar parte de la clase de los guerreros, ni un guerrero entrar, «pese a su incapacidad», en el cuerpo deliberante que vela sobre el Estado[108]. Totalmente, en el polo opuesto del principio democrático, el gobierno está exclusivamente reservado a los que saben.

¿Quiénes son? ¿Y cómo encontrarlos? A este respecto afronta Platón su «tercer ola» y lanza la idea más difícil de hacer admitir, a la que dedicará más de dos libros. Los que saben son los que tienen un verdadero conocimiento de la justicia, es decir, los filósofos. La fórmula que reclama a los filósofos-reyes es de todos conocida, pero adquiere un sentido nuevo cuando se la pone en relación con la experiencia de los decenios que había conocido al joven Platón y que había puesto de manifiesto la ceguera democrática. Contra esta ceguera constituye una reacción extrema y resuelta: «A menos que los filósofos no lleguen a ser reyes en los Estados, o que los que ahora llamamos reyes y soberanos no se conviertan en auténticos y serios filósofos, y no veamos reunidos en un mismo individuo el poder político y la filosofía, a menos, por otra parte, que una ley rigurosa no aparte de los asuntos a

107. IV, 428 b y e: traducción modificada.
108. *República*, 434 b.

la turba de aquellos cuyos talentos se refieren a uno u otra exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua en los males que azotan a los Estados ni tampoco, creo, en los del género humano.»[109]

¡Audaz deseo! Platón se defiende de perseguir aquí un ideal irrealizable; sus viajes a Sicilia descubren incluso una esperanza obstinada y siempre decepcionada de ver el sueño convertirse en realidad, en su tiempo y gracias a él. Pero por frágil que sea semejante esperanza, es, en su opinión, la única. Y hay algo singularmente emocionante en esta pasión por llegar hasta el final, y por vivir la verdadera lección de las experiencias de su juventud.

Pero eso no es aún lo más ambicioso de su proyecto. Dar el poder a los filósofos es algo difícil. Formar a filósofos dignos de ese nombre lo es aún más. Aquí también cabe esperar un milagro: ¡sería milagroso que un verdadero filósofo pudiera nacer, sobrevivir y seguir siendo el mismo en las ciudades corrompidas!... En cambio, en la ciudad justa que se esfuerza por definir, Platón explica cómo se forjarán esos filósofos, destinados a convertirse en perfectos guardianes. Ve la luz de este modo una nueva exigencia: convertirse en filósofo, llegar a ser digno de regir un Estado representa el trabajo de toda una vida. No es, en efecto, fácil empresa elevarse a través de las distintas ciencias, luego por la dialéctica hasta la idea del Bien y, con ello, salir de la caverna. No se lanzará por esta vía más que aquel que reúna todo un conjunto de cualidades naturales y de virtudes[110]. Para estos elegidos se procederá, desde la infancia, a una serie de selecciones que desembocarán, pasados los treinta años, en el estudio de la dialéctica; la madurez no llegará hasta los cincuenta años, para los mejor dotados, tras un incesante trabajo.

Entre la competencia igual para todos, prevista por la democracia, y la filosofía de estos pocos sabios formados por

109. *República*, 473 d.

110. Ya en el libro III, antes de revelar su gran proyecto, Platón había precisado que los guardianes habrían de pasar por múltiples controles para que fueran probados «con más cuidado que se prueba el oro con el fuego» (413 e, ver 503 a).

una serie de esfuerzos constantemente escalonados, la antítesis es total: Platón responde con un extremo a otro extremo. Pero su respuesta es lógica: se desprende, con rigor implacable, de los males que él había conocido.

Esta obsesión por el conocimiento de los fines, en materia política, no debía desaparecer de su pensamiento. Se encuentra, aunque bajo forma distinta, en el *Político*.

2) *El «arte real» en el «Político»*

El *Político* había de completarse con el *Filósofo*, que no se llegó a escribir nunca: se trata, pues, en esta ocasión, no ya de asimilar el filósofo con el soberano, sino de definir el arte propio del político. Sin embargo, la «ciencia» no ha perdido un ápice de su importancia; lejos de ello, se ha convertido incluso en el único criterio de la calidad de un régimen. Leemos: «¿No nos damos cuenta de que el carácter que ha de servir para distinguir estas constituciones no es ni el «algunos» ni el «muchos», ni la libertad o la coacción, ni la pobreza o la riqueza, sino la presencia de una ciencia, si queremos ser consecuentes con nuestros principios?»[111] En las dos páginas siguientes la palabra *episteme* o derivados suyos se repiten cada seis o siete líneas, con obstinada insistencia[112]. Porque esta «ciencia» es lo único que cuenta. Se pretende saber qué régimen es más capaz de asegurar su presencia; desde luego, no es el de la soberanía popular: «¿Es que creemos que en una ciudad la plebe *(plethos)* sea capaz de adquirir una ciencia? —¿Cómo creerlo?»[113] Pero tampoco se

111. El *Político*, 292 c.

112. 292 d, 292 e (bis), 293 d; también encontramos τέχνη en 293 a, 293 b, 294 b. La traducción Diès para esa palabra es «competencia». La *episteme* es la base de la *techne*, la *techne* es la aplicación de la *epistèmè*.

113. 292 e. Ver 297 b, en donde se dice que «una numerosa reunión de gente, cualquiera que sea, no podrá nunca apropiarse de tal ciencia para ser capaz de administrar una ciudad con inteligencia» (νοῦ); asimismo, 300 d, en donde cualquier individuo o cualquier muchedumbre no pueden actuar contra las leyes, ya que lo harían «sin la ciencia».

puede contar con la aptitud de cincuenta o cien individuos: la mejor esperanza se basa, pues, en la atribución del poder a una o dos personas. ¡Este es el régimen determinado por ese criterio único! Además, si está la ciencia, lo demás no cuenta: «Esos, aunque manden a despecho de sus súbditos, se inspiren o no en las leyes escritas, sean ricos o pobres, a ésos, según lo que ahora pensamos, hay que considerarles jefes, puesto que mandan con competencia *(kata technen)* por la forma de autoridad que sea.»[114]

La continuación del texto es célebre: como el verdadero jefe cuenta con la ciencia, está por encima de las leyes y le compara con el médico, cuyos consejos, adaptados a cada circunstancia, valen más que las ordenanzas redactadas de una vez para siempre. El paralelismo con el médico ocupa varias páginas[115], y pronto se completa con un paralelismo con el piloto: encontramos, pues, la filosofía exigida en la *República;* sólo que reviste una forma más técnica. En esta ocasión lo que importa es la competencia.

Pero no debemos dejarnos engañar por las palabras que utiliza Platón: esa competencia, esa ciencia, esa *techne,* siguen siendo de orden moral y filosófico. Aquellos griegos que más reclamaban, a propósito de la política, un conocimiento llamado técnico, no se referían a nada parecido a los tecnócratas de hoy.

La diferencia se entiende en parte por la de las dos sociedades. En la pequeña ciudad de Atenas todo era mucho más sencillo que en nuestros grandes Estados; los problemas políticos podían tratarse sin contar con una formación especial, y los principios que se debatían eran más claros. Característico también de una democracia directa es que evita los problemas de transmisión, de información, de reparto, que tan importantes son hoy en las democracias indirectas y requieren expertos más que pensadores. Lo que nosotros entendemos por competencia no tiene, por tanto, la menor relación con lo que Platón o sus contemporáneos entendían

114. El *Político,* 292 c.
115. 293 a-298 a.

por los correspondientes términos griegos, cuyo significado era mucho más rico[116].

Otra diferencia se deduce de lo demás: si la ciencia de los tecnócratas es *a priori* aún más extraña al pueblo que las que preconizaba Platón, en cambio se puede aprender. El arte real de Platón constituye, por el contrario, un ideal cuya realización es casi milagrosa.

El mismo reconoce que se trata de un caso extremo, casi de un sueño. Porque, efectivamente, nos recuerda: «no crecen reyes en las ciudades como nacen (reinas) en las colmenas, únicos por su superioridad de cuerpo y de alma». Así pues, en la práctica hay que dar leyes y, aún sin renunciar al ideal, adoptar un régimen imperfecto.

En esta perspectiva es como hay que entender el régimen más realista de las *Leyes*, y el retorno a cierta democracia.

Efectivamente, en lo ideal, el régimen del filósofo-rey es con mucho el mejor, pero, en su defecto, habrá que contentarse con lo menos malo de los distintos regímenes imperfectos.

Ya en época de Heródoto se sabía que el poder de uno solo no es bueno más que cuando el mérito de ese hombre es real: los defectos de la tiranía eran de todos conocidos. Por eso, cuando Darío, en el debate de los conjurados persas, hace que se adopte la monarquía preferentemente a los dos otros regímenes, tiene buen cuidado de precisar que se sitúa en la mejor hipótesis, según la cual cada uno de esos regímenes es lo mejor posible: «Democracia lo mejor posible, oligarquía lo mismo, y también régimen monárquico»; y concluye: «Nada hay mejor que un gobierno único, si es el mejor»[117]

Platón, en el *Político*, recoge exactamente esa distinción. Cuando, hacia el final del diálogo, vuelve de su rey ideal a los regímenes reales, reconoce que cambian las perspectivas. Y el lugar que ha de atribuirse a la democracia varía absolutamente según la hipótesis en la que se coloque uno. Si se toman los regímenes bajo su mejor aspecto, la democracia

116. Sobre la diferencia, ver M. I. Finley, *op. cit.*, pp. 6-7.
117. Heródoto, III, 82.

es el peor de todos; si se toman en su aspecto menos bueno, pasa a ser el mejor[118]. En otras palabras, con ella se corren menos riesgos. La razón es sencilla; al encontrarse dividida la autoridad entre más responsables, el gobierno resultante es «débil en todo, sin gran poder ni para el bien ni para el mal, comparado con los demás»[119]. El riesgo de los errores democráticos es, pues, menor que el de un absolutismo ciego.

Esta búsqueda del mal menor explica que Platón, tras describir el mejor de los regímenes, se creyera en la obligación de describir en las *Leyes* un régimen que sea solamente, en su opinión, el mejor posible. Como era de esperar, no es la democracia la que le sirve de modelo. A ésta hay que corregirle muchas cosas: el régimen menos malo es, en su opinión, un régimen mixto en el que se equilibran y templan distintos caracteres.

C) ARISTOTELES Y LA COMPETENCIA DEL PUEBLO

Para Aristóteles la cosa varía un poco. Verdad es que repite que, aunque la monarquía es el mejor régimen, la tiranía es el peor de todos[120]; pero, más deseoso de analizar los resortes de los regímenes reales que de elaborar una constitución ideal de tipo único, insiste poco y no vuelca sus esperanzas por ese lado. Más realista que Platón, es también más benévolo con la democracia; y lo reconoce, ya que no teme oponerse francamente a aquel a quien llama «uno de nuestros antecesores», declarando que para él todos los regímenes son igualmente defectuosos, y negándose a pre-

118. Ver *República*, 576 e: «Es evidente para todo el mundo que no hay Estado más desgraciado que el Estado tiránico, ni más feliz que el Estado real».

119. El *Político*, 303 a.

120. Sin embargo, repite el juicio platónico en la *Ética a Nicómaco*, VIII, 12, 1160 b: «La tiranía es todo lo contrario de la realeza, ya que el tirano persigue su propio bien. Y se ve claramente en el caso de la tiranía que es la peor de las desviaciones, lo contrario de lo mejor es siempre lo peor» (trad. Tricot); ver también *Política*, IV, 1289 a: «Necesariamente la desviación de la forma primera y más divina es la peor».

ferir la oligarquía: «es la peor de todas»[121]. El también prefiere un régimen mixto, pero con menos reservas que Platón; y el propio principio de la soberanía popular le parece mucho más defendible.

Evidentemente, esto requiere una reflexión nueva sobre la competencia de las Asambleas, a las que se propone dar una justificación teórica.

Para él esa competencia reside precisamente en el carácter colectivo de la masa, en la que se mezclan en un todo diversas aptitudes.

No era ésta una idea totalmente extraña al pensamiento griego de antes de Aristóteles. Se la puede relacionar con las doctrinas médicas que implican un equilibrio entre humores opuestos o alimentos de naturaleza diversa. Ya en Tucídides, Alcibíades había insistido en las ventajas de semejante asociación: «Tenemos aquí una afortunada tradición: al deliberar juntos los jóvenes y los viejos, nuestros padres han llevado nuestros asuntos al alto grado que ocupan ... Tened presente, por lo mismo, que la una sin la otra, juventud y vejez nada pueden, sino que el auténtico secreto de la fuerza consiste en asociar, mezclándolos, lo menos bueno, lo mediano y lo verdaderamente perfecto»[122]. Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este texto[123]: sólo importa aquí en la medida en que constituye, ya en el siglo v, un anuncio del análisis de Aristóteles y en la medida en que hace resaltar mejor, por contraste, su riqueza y su originalidad.

De estas indicaciones y de otras por el estilo deduce Aristóteles, el gran teórico de la mezcla y del término medio, una valerosa defensa de la soberanía popular: en lugar de ser peor que los individuos que la componen, la masa sería según él, superior incluso a los más capaces.

En el libro III de la *Política* plantea muy francamente el problema de la ceguera popular y de las objecciones que se le pueden oponer a la democracia: quiere discutirlas. Escribe:

121. *Política*, IV, 1289 b, 10-11.
122. Tucídides, VI, 18, 6.
123. Ver más adelante, pp. 183-185.

«Atribuir la soberanía a la masa, en lugar de a los mejores que son minoría, podría parecer que entraña ciertas dificultades, pero que, a la hora de la verdad, pueden resolverse.»[124]

Se examinan una tras otra estas dificultades: la solución consiste siempre en descubrir en la masa, como ser colectivo, unos méritos que sobrepasan incluso a los de la élite. El principio se plantea firmemente desde el comienzo: «En efecto, la masa, aunque formada por individuos que, tomados individualmente, no tienen gran mérito, puede, una vez reunida, mostrarse superior a aquellos que la tienen, y no de forma individual, sino como colectividad: así como los banquetes en los que todos cotizan son superiores a aquellos en los que una sola persona asume todos los gastos[125]. Porque, como son numerosos, cada uno tiene su parte de virtud y de prudencia, y su reunión hace de la masa como un ser único, con múltiples pies, múltiples manos, numerosas sensaciones e igualmente rico en formas de carácter y de inteligencia. Por eso la muchedumbre juzga mejor las obras musicales y poéticas[126]: si cada uno de ellos juzga bien una parte, todos juzgan bien el todo». ¿No es también la auténtica belleza el encuentro de rasgos de los cuáles éste o el otro, tomados por separado, no resaltarían?

Este razonamiento es exactamente la inversa del que prestaba a las turbas una ceguera propia, nacida del contagio colectivo y capaz de obnubilar la lucidez de los individuos: en un caso, el hecho de ser varios es una garantía de superioridad; en el otro, una causa de demencia. Incluso el principio del análisis es la inversa: el defecto de la muchedumbre residía en la asimilación que imponía a todos; su valor reside en la diversidad que siempre conservarán las personas que la

124. 1281 a. El texto de la frase es muy dudoso, y admitimos aquí (con Thurot) dos correcciones; éstas son inciertas, pero el sentido general está garantizado por la continuación de la demostración.

125. Aristóteles repitió esa indicación como evidente, un poco más adelante, en 1286 a. Hesíodo ya había dicho, a propósito de esas comidas: «el placer es mayor y el gasto menor» (*Trabajos*, 723). Debía ser sobre todo verdad en el caso de contribuciones en especies.

126. La oposición con Platón es aquí manifiesta.

componen. Por lo demás, Aristóteles sabe muy bien lo que su tesis tiene de audaz y desacostumbrada. Reconoce que una muchedumbre constituida por fieras salvajes no respondería a los méritos que él describe, y que ciertas muchedumbres humanas no dejan de parecérsele. Pero descarta esos casos extremos: en general, afirma, «nada impide que lo que he dicho sea verdad».

Semejante obstinación es digna de respeto. Solamente podemos pensar que le podía resultar más fácil a Aristóteles que no era ateniense y no había tenido la experiencia directa de la demencia democrática a fines del siglo v: su juicio está menos marcado por los recuerdos apasionados que el de Platón; es más sereno, quizá también más teórico. Por otra parte, está formulado después de la victoria macedónica.

En cualquier caso, este análisis de las cualidades colectivas le es muy caro: aparece nuevamente en el texto con insistencia y se va enriqueciendo con argumentos o comparaciones suplementarios.

Así, en un primer momento, Aristóteles propone negarle a la muchedumbre el ejercicio de los altos cargos y de dejarle solamente el poder de deliberar, así como el de juzgar —porque estos dos poderes se ejercen colectivamente—. Solón, dice, ya había confiado a los hombres del pueblo la elección de los magistrados y la comprobación de las cuentas, sin permitirles ejercer cargos a título individual. ¿Y por qué? «Todos, al estar reunidos, tienen el suficiente discernimiento para ello, y, al mezclarse con los mejores, son útiles al Estado, así como una comida en la que los alimentos impuros se unen a los alimentos puros aprovecha más que estos últimos en pequeña cantidad.»

Los jurados modernos se basan en ese principio: se les pide que emitan, combinando la experiencia y sensibilidad de cada uno, la idea más justa posible sobre la culpabilidad de un acusado: el resto le incumbe a la ley y al magistrado competente. Aristóteles, que era discípulo de Platón, no podía ignorar que, efectivamente, llegado el caso habría que recurrir a una mayor competencia. Lo único que hay que hacer es distinguir los campos y dar a cada uno lo suyo. Seguramente

por eso Aristóteles quiso insistir sobre la gran comparación de Platón, que servía de fundamento a la ciencia política, invocando el ejemplo del médico. Al parecer, solamente un médico puede emitir un juicio sobre otro médico, igual que sólo un geómetra puede elegir a un geómetra: se requiere competencia. Pero Aristóteles no se deja arredrar: admite la posibilidad de que se tengan conocimientos en esos campos sin ser por ello un experto —¡de nuevo un término medio!— Gracias a esta noción puede repetir que, si bien cada individuo es menos buen juez que los expertos, todos, al juntarse, valdrán tanto o más que ellos. Además —otra novedad—, restablece, junto a la competencia, los derechos del utilizador: «Es el comensal, y no el cocinero, el que juzgará un festín.»

¿No hay, sin embargo, una contradicción en el hecho de que los hombres, considerados incapaces de ser tesoreros o estrategas, estén habilitados para juzgar al tesorero o al estratega? Quizá no, responde Aristóteles; y, una vez más, recoge, repite y reafirma la misma idea: «En efecto, no es el miembro del tribunal, o del Consejo, o de la Asamblea el que desempeña ese papel, sino el tribunal, el Consejo, el pueblo; ahora bien, los individuos citados son solamente un elemento (quiero decir: del tribunal, del Consejo o de la Asamblea), de tal manera que la más alta soberanía recae, justamente, en la mayoría. (...) Por lo demás, incluso el censo colectivo es superior al de las gentes que ejercen altas funciones, ya sea individualmente, ya sea en colegio restringido.»[127]

Pasando al papel primordial de las leyes, luego a la organización del gobierno, Aristóteles sigue fiel a la misma idea. Descarta los criterios de la sangre o de la riqueza, es decir, de la aristocracia: «Nada impide en ocasiones que la masa sea mejor y más rica que la minoría, si se toma no individualmente, sino colectivamente.»[128]

127. 1282 a. Es un poco el primer argumento de Sócrates en el *Gorgias*, 488 d: «¿No es conforme a la naturaleza que el mayor número sea más poderoso que el hombre aislado?»; pero el argumento de Sócrates, que por lo demás carece de originalidad en el pensamiento griego, lo utiliza Aristóteles con un sentido muy distinto.

128. 1283 b, 34 (traducción modificada). Asimismo, los distintos criterios

Esta notable defensa de las cualidades y de la lucidez del pueblo se basa en un sentido agudo de lo que el hecho político tiene de específico; se formuló en un momento en que la vida política había perdido en Atenas mucha intensidad y en el que la democracia, castigada por las crisis económicas y las sucesivas derrotas, se embarrancaba en la indiferencia. Pero el final de la historia de estos dos siglos tan agitados nos lleva de este modo al punto de partida.

La reflexión griega se volcó en un principio alegremente en la idea de una responsabilidad extendida a todos; luego conoció sus peligros; la propia Atenas salió malparada de los enfrentamientos entre aquellos que vivían obsesionados o por la belleza de ese régimen o por los riesgos que implicaba. Luego buscó poner remedio y propuso desde las soluciones más modestas a las más utópicas; y, por último, volvió más o menos al ideal de antaño.

Sin embargo, sería impropio hablar de retroceso. La soberanía, cuyo principio defiende Aristóteles, se ha ido definiendo y delimitando mientras tanto; se delega en gobernantes y siempre se somete a las leyes. Más tarde, ya no se justifica con la idea ingenua del derecho de cada uno, sino por la del bien de todos; y ya no se basa en la noción elemental de que todo hombre vale lo mismo que otro, sino sobre un análisis profundo, que reconoce que una colectividad es algo más que una suma de individuos.

La reflexión no retrocede, por tanto, más que en apariencia. De autor en autor, va girando en torno a la cuestión, elevándose cada vez un poco más, y haciéndose cada vez más consciente y más audaz.

D) EL SENTIDO DE LA AVENTURA ATENIENSE

Si seguimos paso a paso el desarrollo de la historia ateniense durante apenas dos siglos vemos que se precisa, en sus diversos

---

dan ventaja a la masa, «ya que esa mayoría, comparada globalmente con la minoría, es más fuerte, más rica y mejor» (1283 a, final): ver nota anterior.

aspectos, uno de los más arduos problemas que puede presentar la democracia: la historia de Atenas se lee como una aventura intelectual, continua y coherente.

Lo más sorprendente es que esa aventura sigue teniendo sentido veinticinco siglos después. Al estar inscrita en la historia, normalmente tendría que haber sido, en todo el sentido de la palabra, particular. Se había referido a un pueblo determinado, provisto de instituciones de tipo excepcional[129]; múltiples circunstancias, internas y externas, habían contribuido a orientar su curso. A pesar de ello, los autores supieron analizar la experiencia en la que se veían envueltos dándole un alcance tan general y un valor tan ejemplar que, al mismo tiempo que la vivían, definieron los marcos en los que se habría de desenvolver toda futura reflexión. Actos de fe en la democracia o condenas de la ceguera popular se ajustan aún a la forma de los argumentos griegos y les deben sin duda, a través de muchos intermediarios, una parte de su fuerza.

No hay que ver en ello una mera casualidad. Tucídides quiso que su relato fuera, como él dice, «un tesoro para siempre»: la reflexión griega sobre la democracia obedece por entero a ese propósito.

129. Hay que destacar, por otra parte, que, si la grandeza de los Estados ha deslumbrado por lo general en el mundo moderno de las democracias indirectas, el desarrollo de las técnicas de información, de encuesta y de estadística, que permite tener en cuenta la opinión día tras día, vincula por el contrario a estos regímenes con la antigua democracia directa.

II
LA ANARQUIA DEMOCRATICA

Una de las mejores formas de verse libre de la democracia, consiste en abusar de ella con calculado cinismo, para que acabe destruyéndose a sí misma en medio de la licencia y el desorden.
J. D'ORMESSON, Le Figaro, 6 febrero 1975.

De las tres principales formas de regímenes políticos que distinguían los antiguos, la democracia es la única cuyo nombre no designa a un soberano investido de una función suprema: la mon-arquía atribuye esa función a uno solo, la olig-arquía la atribuye a un reducido grupo; cuando se inventó la palabra «democracia», diversas razones hicieron desechar la palabra dem-arquía. Debrünner, en un estudio que le dedica a ese término[1], indica dos: una de ellas era que ya existían los «demarcas» que ejercían sus magistraturas en las subdivisiones del Atica llamadas «demos», y la otra que la democracia se caracteriza por una soberanía de principio —la del pueblo— más que por el ejercicio de una función particular[2]. En el sentido estricto del término, el régimen democrático, opuesto a la mon-arquía y a la olig-arquía, es una especie de an-arquía. Todos ejercen la soberanía —es decir, nadie lo hace—. O, mejor dicho, la soberanía está encarnada en la ley; y la menor desobediencia a las leyes abre la puerta a la anarquía.

Manifiestamente, ese riesgo no lo notaron los griegos bajo su forma política, sino de forma lenta y progresiva. Donde primero lo encontramos es en un contexto militar e, indirectamente, social.

1. En *Festschrift*, Ed. Tièche, Berna, 1947, pp. 11-24; ver, sobre todo, p. 19.
2. «Aristo-cracia» parece haberse compuesto siguiendo el modelo de «demo-cracia».

A) LA INDISCIPLINA MILITAR

En un principio, cuando se hablaba de anarquía, se trataba de indisciplina en el combate[3]. En efecto, en la guerra se necesitaban jefes o, mejor dicho: un jefe. Ya en la *Ilíada* leemos que la clave del éxito reside en un mando único y fuerte: «Cada uno no va a convertirse en rey aquí, entre nosotros los aqueos. Tener demasiados jefes no sirve de nada: ¡que uno solo sea jefe, que uno solo sea rey!»[4]

Pero las órdenes pueden venir, según los casos, de un hombre o bien de las leyes; y pronto quedó demostrado que, en los pueblos libres como los griegos, la victoria dependía del orden y el orden de la obediencia a las leyes: el respeto a las leyes garantizaba su salvación. Esta forma de sumisión, que consistía en darse un jefe igual para todos e invariable, y en demostrar su libertad con su obediencia, había de alcanzar todo su esplendor durante las guerras médicas, cuando los regímenes griegos se opusieron a Persia y a su absolutismo. Donde mejor se ha expresado esa idea es en el famoso diálogo que recoge Heródoto entre el rey de Persia, Jerjes, y el espartano Demárates, refugiado en su corte. El rey se sorprende de que unas tropas formadas por hombres libres e independientes puedan tener valor; pregunta cómo pueden aguantar «si son igualmente libres y no están sometidos al mando de uno solo (...) Si estuvieran, como en nuestro país, sometidos a la autoridad de uno solo, podrían, por temor a ese amo, mostrarse más valientes de lo que son naturalmente, y, obligados por los latigazos, a avanzar, aunque en número menor, contra enemigos más numerosos; si se les deja libertad de acción, no harían ni lo uno ni lo otro». Demárates replica invocando el madamiento de la ley: «Aunque son libres, no son libres en todo: tienen un amo la ley, a la que temen aún

3. Ver la utilización de la palabra en la *Ilíada*, II, 703. Ese empleo puramente técnico se encuentra, por ejemplo, en Heródoto, IX, 23, o en las *Suplicantes* de Esquilo, 906, y más tarde aun en las *Leyes* de Platón, 942 a-c.

4. *Ilíada*, II, 203-205.

más de lo que te temen a ti tus súbditos; al menos hacen todo lo que ese amo les ordena»[5].

Se trata, en este caso, de disciplina militar, y la continuación del texto no ofrece ninguna duda al respecto: «Ahora bien, siempre les ordena lo mismo: no huir del campo de batalla ante ninguna masa enemiga, sino permanecer firmes en su puesto y en él vencer o morir»[6]. Pero el hecho de que la discusión oponga, en materia de disciplina, a dos regímenes políticos distintos, sugiere ya que el problema del orden podía implicar asimismo la vida incluso de la ciudad. La disciplina, evidentemente, también es importante en la paz; y en ella es función de las instituciones.

Para Demárates no existía ninguna dificultad: hablaba de Esparta, la ciudad más célebre por su disciplina; y hablaba de hoplitas, formados tras un largo entrenamiento a una clase de batalla en la que era esencial un orden estricto. Pero Atenas se encontraba en aquel entonces en régimen democrático y pensaba más en la libertad que en el orden. Además, su flota empezaba a contar más que sus tropas de tierra, lo que requiere otro entrenamiento y otra clase de méritos. Esta doble característica había de acentuarse tras las guerras médicas, modificando de ese modo las perspectivas y la escala de valores, tanto sociales como morales.

Los marinos eran gentes del pueblo, sin tradiciones de familia y sin educación; además, su actividad militar les formaba más para las maniobras rápidas que para la firmeza en la resistencia. Aunque a fuerza de experiencia sabían maniobrar con orden en los combates[7], una vez en tierra, no eran modelos de buen comportamiento. Al menos eso sugiere el testimonio de los textos. Podemos citar como ejemplo los dos únicos párrafos de Eurípides en los que figura la palabra «anarquía»: en ambos casos se trata de marinos

5. Heródoto, VII, 103-104.

6. Esto se encuentra también en el célebre epigrama de Simónides para los muertos de las Termópilas, caídos «por obediencia a las leyes de Esparta».

7. Aristófanes, en las *Ranas*, describe sin embargo la evolución entre el comienzo y el final del siglo v diciendo: «Ahora replican en lugar de remar, y navegan aquí y allá, al azar» (1086).

y de la insolencia que pueden demostrar ante las mujeres. Uno de esos párrafos se encuentra en *Hécuba*; la anciana reina dice: «En un ejército sin número, la masa no conoce freno alguno, y la indiciplina (*anarchia*) del marinero es peor que el fuego: pasa por malo quien no hace el mal»[8]. El otro se encuentra en *Ifigenia en Aulide*; dice Clitemnestra: «He venido, ya ves, mujer en medio de un ejército de marinos sin ley (915: *anarchon*), valerosos en el mal, pero generosos cuando quieren.» Ya no se trata de indiciplina en el combate, sino de indisciplina en general: la distinción social viene a añadirse a la distinción militar y, en cierto modo, la agrava.

De hecho, todos los escritos aristocráticos conservarán esa especie de desprecio del caballero y del hoplita hacia el marino.

Contra los marinos arremete el autor del pequeño panfleto de origen oligárquico sobre *La constitución de Atenas*: reconoce que es justo que en Atenas los pobres y el pueblo tengan ventajas sobre las gentes nobles y ricas, porque el pueblo constituye las tripulaciones de la flota[9]; el Estado está de ese modo en manos de los «malos». Ahora bien, junto a la ignorancia que les reprocha y que ya tratábamos en el capítulo anterior[10], el autor denuncia su desorden o su «indisciplina» (*ataxia*). Señala, por otra parte, que esa anarquía se extiende a los esclavos y a los metecos, que no se diferencian del pueblo en su aspecto externo y que viven en la mayor «licencia» (*akolasia*); evoca concretamente el desorden resultante: esos individuos no ceden el paso a sus superiores en la calle, no se apartan ante ellos[11]. Como toda la política ateniense está en manos de esos «malos», es evidente que las decisiones se habrán de tomar velando sólo por su interés, sin tener en cuenta al bien común.

8. *Hécuba*, 606-609: el verso 607 se recoge casi palabra por palabra en un fragmento cómico de origen desconocido (Kock, III, 1242). La continuación del texto de Eurípides evoca, entre esos marinos, una emulación en el mal, con inversión de los valores: «Pasa por malo el que no hace el mal».
9. *Constitución de los atenienses*, I, 2.
10. Ver más adelante, p. 34.
11. *Constitución de los atenienses*, I, 10.

Asimismo la promoción de los marinos inspira indirectamente discusiones sobre el valor, discusiones que tanto se prodigaban en aquella época —entre otras el debate que se encuentra en la obra de Tucídides y en la que disputa sobre si el valor es propio de los espartanos o bien es una virtud a la que pueden llegar los marinos de Atenas[12].

En el siglo IV, sobre todo, la preferencia con que se distingue a las virtudes de los hoplitas queda traducida espléndidamente en la obra de Platón. Para él, los marinos son gente de poca monta y su forma de hacer la guerra contribuye a corromperlos aún más. Por eso se niega, en las *Leyes*, aunque la ciudad que se ha de fundar esté próxima al mar: esa vecindad es nociva para las ciudades al desarrollar en ellas el comercio e «implantar en las almas costumbres inestables y nada honradas»[13]. Además, para una ciudad, pasar de la guerra de los hoplitas a la de los marinos es un desastre porque «es acostumbrarse a partir constantemente, a retirarse apresuradamente, a paso de carga, hacia los barcos, creer que no hay vergüenza en negarse a dejarse matar ante el ataque del enemigo, en encontrar naturales y tener preparadas las excusas cuando perdieran las armas...». «Con semejantes costumbres, los propios leones se habituarían a huir ante las corzas». Viene, por último, una crítica social, que explica en gran parte la vivacidad del ataque: las fuerzas navales atraen los honores hacia individuos «llegados de cualquier parte y poco recomendables».

Las virtudes del orden se perdieron, por tanto, el día en que los marinos primaron, en la guerra, sobre los hoplitas. Ahora bien, el momento coincide con la llegada de esos hombres, de baja extracción pero que habían salvado a Atenas en Salamina, que comenzaron a ejercer en Atenas una influencia preponderante: eran los comienzos de la auténtica democracia, con sus bellezas y sus riesgos. ¿No introduciría ese cambio la misma tendencia a la indisciplina en las costumbres políticas, los mismos excesos, los mismos

12. Tucídides, II, 87-88.
13. *Leyes*, IV, 705 a. Las citas siguientes están tomadas de 706 c y 707 a-b.

desórdenes que los aristócratas criticaban en los marinos? ¿Y no se darían en los ciudadanos esos mismos defectos?

Era de esperar. La forma que adquiere una guerra repercute en el orden moral y político. La guerra de guerrilla, con todo su heroísmo, ¿no repercute en las costumbres políticas y las costumbres sin más?

Por eso no puede sorprendernos el ver vilipendiados esos defectos por los aristócratas que no han dejado de lamentar el desorden popular dándole según los casos el nombre de *akolasia* o de *ataxia* o también de *anomia*. Pero esa condena del orden social no se relacionó con el régimen en sí hasta mucho más adelante. Y el vínculo, incluso entonces, no fue el que se había previsto.

La anarquía democrática, en efecto, no tiene mucho que ver con la indisciplina popular. La diferencia aparece claramente si se sigue la escalada de esa anarquía a través de los textos y su triunfo en la crisis de finales del siglo v. Pero los atenienses, conscientes de los síntomas de ese mal y dispuestos a condenarlo, no supieron sin embargo, incluso entonces, reconocer su naturaleza. Hubo que esperar en esta ocasión hasta el siglo IV, en que tomó una forma nueva, para brindarle a la reflexión abstracta un tema claramente definido.

1. LA CRISIS DEL SIGLO V

A) PRIMEROS AVISOS

El peligro de la anarquía política, evidentemente, ya se conocía desde hacía tiempo. El propio Solón había evaluado su existencia a comienzos del siglo VI. Al erigirse en árbitro entre el pueblo y los ricos, se jactaba de haber logrado, a fuerza de firmeza y equidad, conservar la balanza equilibrada entre unos y otros y de ese modo evitar el desorden. Escribe: «No he dejado que ninguno de los dos partidos venciera injustamente»[14]. Para él era cuestión de ponderación: «El

14. Los distintos fragmentos de Solón aquí citados se mencionan todos ellos en el capítulo 12 de la *Constitución de Atenas*, de Aristóteles, y también

pueblo seguiría mejor a sus jefes si se abstuvieran por igual de soltarle mucho la brida y de forzarle». Pero, en cualquier caso, había que «contener al pueblo»: «Si hubiera tomado la aguijada otro en mi lugar, un hombre perverso y ávido, no habría podido contener al pueblo»; y otro que no hubiera sido Solón «no habría contenido al pueblo». El creador de la democracia ateniense columbraba ya el riesgo que entrañaba la independencia popular. La redacción de sus leyes y las precauciones que tomó para obligar a los atenienses a obedecerlas proceden de esa conciencia y de ese temor. Empieza el combate entre la anarquía y la ley.

Sin embargo, Solón fracasó —en el sentido de que la tiranía vino a interrumpir el régimen que había instaurado—. Tras el derrocamiento de la tiranía, se instaló la democracia y realizó rápidos progresos —primero con Clístenes, luego con Efialtes y Pericles—. Precisamente en esa época resonó una nueva advertencia: ha llegado hasta nosotros gracias a la forma magnífica que le dio el autor de la *Orestíada*. Más de un siglo después de Solón, Esquilo formula igual doctrina: pero en esta ocasión el riesgo de los excesos democráticos recibe su verdadero nombre —anarquía—.

La *Orestíada* se representó precisamente cuando la nueva democracia se afirmaba y reducía los poderes del Areópago. Sin reclamar para ese Consejo poderes políticos, insiste Esquilo sobre el papel moral que ha de seguir desempeñando y que ocupa un lugar esencial en la vida de la ciudad. La trilogía termina con el arbitraje de Atenea, que da a su pueblo consejos solemnes y le fija un nuevo ideal, hecho de mesura.

Esos consejos repiten en varios puntos la doctrina de las Erinias, a las que, sin embargo, Atenea acaba de vencer: ese rasgo de conciliación sugiere ya de por sí el respeto de la mesura[15]. Idéntico espíritu inspira las recomendaciones de

---

con frecuencia en la *Vida de Solón*, de Plutarco; sobre el caso más dudoso del fragmento 24, según el cual la ley sería ya la garantía del orden democrático, véase la discusión de nuestro libro sobre *La loi dans la pensée grecque*, pp. 14-15.

15. La diferencia está evidentemente en que entonces las Erinias amena-

la diosa, que denuncia con firmeza el doble exceso que hay que evitar. Habían dicho las Erinias: «No consientas en vivir ni en la anarquía ni en el despotismo. En todas partes triunfa la mesura: ése es el privilegio que le han concedido los dioses»[16]. Atenea recoge ese consejo por su cuenta, y piensa que es precisamente el Areópago el que ha de hacer reinar el orden: «En este monte, de ahora en adelante, el Respeto y el Temor, su hermano, tanto de día como de noche, mantendrán a los ciudadanos apartados del crimen, a menos que vayan ellos mismos a trastornar sus leyes. (...) Ni anarquía ni despotismo, ésa es la norma que a la ciudad aconsejo observe con respeto. Sobre todo que no aparte todo temor lejos de sus murallas»[17].

En esta remembranza del ideal de Solón se observa que uno de los dos términos empieza a adquirir creciente importancia: cuando se acentúa la democracia, el peligro de la anarquía se hace más temible que las amenazas del despotismo.

Sin embargo, el teatro de Sófocles demuestra, curiosamente, que, poco antes de la guerra del Peloponeso, los atenienses no tenían conciencia de ese peligro. Sófocles reproduce un alegato contra la anarquía, pero lo pone en boca de tiranos imbuidos de su poder, lo que le quita cualquier significado que pudiera tener: ni en *Ayax* ni en *Antígona* quedan muy bien parados los representantes de la autoridad.

Cuando Antígona desobedece al edicto de Creonte, Sófocles le hace decir a éste un discurso sobre la obediencia a las órdenes y la disciplina: hace una apasionada defensa. Como en Heródoto, la disciplina en el Estado se sigue confundiendo más o menos con la disciplina militar. En efecto, proclama Creonte: «Si un criminal infringe las leyes o se le mete en la cabeza dar órdenes a sus jefes, nunca le elogiaré. Aquel que

---

zan, mientras Atenea enseña a evitar las faltas. Los dos términos «anarquía» y «despotismo» seguirán formando un par de males contrarios: ver Isócrates, *Panegírico*, 39: «unos ultrajados por la tiranía, otros muriendo por la anarquía».

16. *Euménides*, 525 y ss.

17. *Euménides*, 690 y ss.

la ciudad ha instituido como jefe, a ése hay que obedecerle, en las cosas más nimias y en lo que es justo tanto como en lo que no lo es. Y es también el ciudadano dócil el que un día, así lo creo, sabrá mandar, igual que hoy se deja mandar, igual que en medio de las tempestades de la guerra permanece en su puesto, como leal y bravo soldado que es. Por el contrario, no hay plaga peor que la anarquía. Ella es[18] la que pierde a los Estados, la que destruye las casas, la que, el día del combate, rompe el frente de los aliados y provoca las estampidas; mientras que del lado de los vencedores, ¿quién salva las vidas en masa? La disciplina *(peithaarkhia)*»[19].

Esta doctrina, tan firme, describe el peligro que constituye la anarquía. Como respuesta, Hemón, en una larga tirada paralela a la de su padre, sugiere, en la medida en que se lo permite su respeto filial, los peligros del despotismo: Creonte ha de tener en cuenta la opinión, no obstinarse, no hacer como el marinero que por tensar demasiado la escota de su nave hace volcar su barco. Además, como dice Hemón, «no hay ciudad que sea el bien de uno solo».

La obra ilustra la antigua norma de Atenea, transformada en enfrentamiento entre individuos: ni anarquía ni despotismo. Pero también se percibe la diferencia de tono y de mentalidad: mientras la Atenea de las *Euménides* daba consejos solemnes, aquí se confrontan tesis, se plantea un problema. Incluso se simpatiza con la joven que desobedece, por piedad, al reciente edicto de un regente improvisado. Antígona no hace sino ceder el sentimiento de lo que debe a normas más absolutas. Pero ese poder más alto no tendría necesidad de ser invocado si bastase la obediencia a las leyes de la ciudad ya un tanto maltrechas.

La costumbre de oír discutir sobre la naturaleza y el fundamento de las leyes parece haber influido indirectamente en Sófocles: así al reciente edicto de Creonte se le llama ley[20];

18. El hecho de recoger la idea de anarquía con diferentes pronombres da a la expresión un carácter muy enfático.
19. *Antígona*, 603-676.
20. También en 59, 213, 382, 449, 452, 481, 663, 847.

y Antígona opone a esa ley humana unos imperativos religiosos, que son también leyes. El diálogo es de todos conocido: «Así pues, ¿te has atrevido a hacer caso omiso de mi ley? —¡Sí, porque no fue Zeus quien la proclamó! No fue la Justicia, sentada a la vera de los dioses infernales; no, no son esas leyes las que ellos han fijado a los hombres, y no pensé que tus prohibiciones fueran tan poderosas como para permitir que un mortal hiciera caso omiso de otras leyes, de las leyes no escritas, inquebrantables de los dioses»[21].

Esta alusión a otras leyes, más absolutas y más estables que las leyes precarias de la ciudad, es sintomática de la época: aunque la rebeldía de Antígona nada tenga de anárquica, se nota que han soplado vientos de crítica, y que, algún día, podrá inspirar otras negativas de obediencia, menos legítimas y menos nobles.

Otra obra de Sófocles, aproximadamente de la misma época[22], confirma esta impresión. Encontramos en *Ayax* el mismo debate entre un héroe rebelde y un amo autoritario que invoca el orden y el principio de obediencia. Como la acción se sitúa en el campo griego, durante el sitio de Troya, no puede sorprendernos que el aspecto militar de la disciplina esté aún más marcado que en los demás textos: antes podría sorprendernos que un Menelao o un Agamenón, al hablar como jefes del ejército, invoquen también el respeto de las leyes en general. Menelao habla de ellas un poco como Atenea en la *Orestíada*: «Jamás se admitirían como se debe las leyes en un Estado, si no reinara el temor; y nunca un ejército demostraría una prudente disciplina sin un muro de temor y de respeto (...). El que guarda en su corazón el temor y la vergüenza al mismo tiempo, ése, estáte seguro, lleva su salvación consigo. Cree firmemente que el país en el que se puede hacer gala a su antojo de insolencia y hacer

21. *Antígona*, 449-455.

22. La fecha sería un poco posterior a la de *Antígona*, según Paul Mazon; sin embargo, compartimos la opinión de aquellos que la juzgan algo anterior.

todo lo que venga en gana, incluso con vientos favorables, acaba por irse a pique.»[23]

La respuesta de Teucros a Menelao es menos clara que la de Hemón a Creonte: sólo se discute el derecho de Menelao a darle órdenes a Ayax. Pero más adelante encontramos una respuesta mejor, cuando Ulises invoque la ley de los dioses. Y no debemos olvidar la amargura del propio Ayax contra esos Atridas demasiado poderosos, a los que, como él dice, hay que «reverenciar»[24].

Aunque el problema aquí planteado no sea, como tampoco en *Antígona*, el de la democracia, esta doble discusión y este doble recurrir a los dioses confirman al menos que las relaciones entre el orden y la libertad empezaban a captar la atención.

La democracia de Pericles confiaba, sin embargo, en la posibilidad de un orden democrático. En el elogio que hace del régimen ateniense al principio de la guerra dice Pericles, según Tucídides: «Pese a esa tolerancia que rige nuestras relaciones privadas, en los asuntos públicos, el temor» —¡siempre ese bendito temor, celebrado por Esquilo!— «nos impide hacer nada ilegal, pues prestamos atención a los magistrados que se suceden y a las leyes —sobre todo a las que brindan su apoyo a las víctimas de la injusticia, o que, sin ser leyes escritas, llevan consigo la sanción de una indiscutible vergüenza»[25].

Parece entonces natural el acuerdo entre la libertad y el respeto a las normas, ya sea porque se expresaran en el texto de las leyes, ya porque las impusiera el civismo o la piedad. Pensamos en la fe que tiene Tocqueville en la democracia americana, en la que encuentra el sentimiento de la libertad unido al imperio de la religión y a la calidad de las costumbres[26].

23. 1073-1083. Se puede asociar con el principio de lo que dice Agamenón un poco más lejos: «con esos modales, ninguna ley sería estable» (1246-1247).
24. *Ayax*, 667.
25. Tucídides, II, 37, 3.
26. *De la démocratie en Amérique*, II, 17.

Pero este doble apoyo parece haber cedido mucho durante la guerra del Peloponeso, provocando de este modo la pronta extensión de uno de los dos males que Esquilo había recomendado apartar de sí: entre el despotismo y la anarquía se ha roto el equilibrio.

B) HOMBRES NUEVOS Y FORMAS NUEVAS

Lo primero que nos sorprende es el contraste entre los hombres: tras Pericles, Cleonte y Alcibíades.

Con Cleonte llegan a la tribuna todos aquellos defectos populares que suscitaban el desprecio de los aristócratas. Aristófanes hace reír al público, en los *Caballeros*, insistiendo en que son siempre vendedores los que se suceden en el poder[27]. Las actitudes de estos vendedores suelen ser las del pueblo; y mientras Pericles, el «Olímpico» pertenecía a una de las más encumbradas familias de Atenas, la literatura de la época insiste en la falta de compostura de Cleonte, que gobernó Atenas después de él. Plutarco cuenta que fue el primero que permitió que se perdiera la dignidad de la tribuna: gritaba, se golpeaba los muslos, manoteaba; y dice Plutarco: «dio a los políticos ejemplo de esa desfachatez y de ese desprecio de la decencia que extendieron poco después la confusión en todos los asuntos» (*Nicias*, 8). El testimonio es interesante en la medida en que vincula esa falta de circunspección con la mala política; por lo demás, no aporta nada nuevo a los testimonios contemporáneos[28], como el de Aristófanes. Aristófanes también se queja una y otra vez de los gritos que daba Cleonte[29]. El también ataca su impertinencia, su descaro de bribón, su infamia. El tema de los *Caballeros* puede incluso definirse como una competición de «descaro» entre Cleonte y su rival en la que el vencedor recibiría la dirección

27. *Caballeros*, 128-145.

28. La descripción de la elocuencia de Cleonte y de sus malos modales figura igualmente en Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 28, 3.

29. «Vocifera» en los *Caballeros:* 137, 256, 275, 286, etc.

del Estado, como si la norma de la política ateniense quisiera que cada uno quedara derrotado por otro, aún más descarado (134: *bdelurôteros)*. El rival de Cleonte es un vendedor de morcillas, cuya ignorancia ya ha quedado patente; pero esa ignorancia se ve acompañada de otros rasgos morales: el personaje es también un «atrevido» (181: *thrasus)* y un bribón (193: *bdeluron)*. Si Cleonte es un bribón, «y bribón y otra vez bribón: diré la palabra muchas veces, porque fue bribón muchas veces al día»[30], el vendedor de morcillas va a intentar sobrepasarle en «descaro» (277: *anaideia*). Cleonte tiene títulos: «¿No has demostrado, desde el principio, ese descaro que es el único guía de los oradores?» (324-325: *anaideian*); se establece, pues, un concurso salpicado de insultos y de amenazas; y el coro se admira: «Desde luego hay cosas más ardientes que el fuego, y los descarados discursos que se escuchaban en la ciudad se ven sobrepasados en descaro» (385: *anaidôn anaidesteroi)*. Podríamos multiplicar las citas[31], demostrar que si Cleonte es un canalla (304: *miare)*, ha dado esta vez con otro «más canalla que él» (329: *miarôteros)*: la propia riqueza de la invectiva hace superfluo el análisis. Se deduce claramente que Cleonte no sólo perdió la compostura externa de los oradores aristocráticos, sino también el respeto a los valores morales que éstos querían alcanzar. Tucídides está de acuerdo con Aristófanes para presentar al demagogo como ambicioso, preocupado por su propio interés, poco serio, violento; añade Aristófanes que no tenía inconveniente en dejarse sobornar. La «falta de compostura», llevada a ese extremo, podía por tanto resultar grave en política: ni las elecciones de semejante personaje ni sus medios de acción sobre la multitud estaban inspirados por el menor deber cívico.

Puede ser que esos testimonios pequen de parciales, o quizá Cleonte fuera un caso excepcional. Sin embargo, los textos hablan también de Cleofonte, hacia el final de la guerra, en términos semejantes. Así pues, la explicación social no

30. 249-250.
31. Ver *Avispas*, 596; *Paz*, 314, y la comparación de los *Acarnienses*, 382.

carece totalmente de fundamento: la rápida ascensión de ciertas clases suele ir acompañada de una crisis de valores hasta entonces transmitidas por la tradición; es incluso una de sus causas determinantes.

Pero esa explicación sólo lo es en parte: entre Cleonte y Cleofonte, Alcibíades, que dirigió por un tiempo el destino de Atenas, representa, con los defectos contrarios, un mal del mismo orden. Con él reaparecen la elegancia, la raza, la cultura; pero también crece el desorden: Alcibíades, el niño mimado de Atenas, hace lo que quiere en ella y desafía a todas las reglas y a todas las autoridades: las maravillosas anécdotas de Plutarco sobre los escándalos de su juventud se suceden, a este respecto, como otras tantas pruebas. El propio Tucídides, tan discreto, hace alusión a la «irregularidad» de su vida privada, que impulsó a sus enemigos a perderle[32]. ¿No fue hallado culpable además de haber parodiado los misterios? ¿No se le vio, una vez acusado, traicionar a los unos y a los otros intrigando con todos: Atenas, Esparta, Tisafernes, los demócratas y los oligarcas? Con sus defectos contrarios, Cleonte y Alcibíades demuestran que algo había cambiado en la vida de Atenas.

Sólo los nombres de Cleonte y Alcibíades, de Cleofonte y de los oligarcas del 411 sugieren, pues, que Tucídides no se equivocaba mucho al insistir tanto en la oposición entre Pericles y sus sucesores. Pero el contraste de los ambientes y de los partidos sugiere, por el contrario, que el mal tenía raíces profundas, y podemos preguntarnos de qué naturaleza eran éstas. Por lo demás, la obra de Tucídides concuerda con la de sus contemporáneos en la evocación de una crisis moral, capaz de sembrar en la ciudad el desprecio de las leyes, es decir, la anarquía.

C) LA GUERRA, FUENTE DE DESORDEN

Esta crisis se vio, si no causada, al menos favorecida por dos circunstancias que los autores denuncian claramente:

32. VI, 15, 4.

la primera es la guerra del Peloponeso —con todo lo que implica una guerra que duró veintisiete años extendida por casi todo el mundo griego—; la segunda es la influencia de los sofistas.

Tucídides demuestra brillantemente la influencia moral que tuvo la guerra: suscitó y extendió el desprecio de las leyes —no en nombre de más elevados imperativos, como en *Antígona*, sino en nombre del egoísmo y del interés personal—. Consagra a este fenómeno dos grandes análisis, cuya presencia en su obra basta para sorprender y captar la atención.

El primer análisis es relativo al efecto moral de la peste que azota a Atenas: «De forma general, la enfermedad dio origen, en la ciudad, a un desorden moral creciente» (la palabra es *anomia*, que evoca la ausencia de toda regla). «Era la gente mucho más audaz para aquello que antes se hacía a escondidas (...). Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres *(nomos)*, nada les detenía: por una parte, se juzgaba lo mismo mostrarse piadoso o no, puesto que se veía que todo el mundo moría por igual, y, en caso de actos criminales, nadie esperaba vivir lo suficiente para que tuviera lugar el juicio y se pudiera sufrir condena ...»[33]

Verdad es que ese desorden moral es accidental: está vinculado a dos circunstancias excepcionales, provisionales. Sin embargo, las palabras introductorias de Tucídides sugieren un mal que se va a desarrollar; y la frase griega hace el hecho aún más patente que su traducción. Literalmente sería: «la enfermedad fue el primer punto de partida de un desorden moral que así se extendió a lo demás».

De hecho, a los males de la guerra y de la peste, pronto habría que añadir, por toda Grecia, los de la guerra civil, que oponían a los partidarios de Atenas y de su régimen popular y a los de Esparta y su régimen oligárquico. «El movimiento —dice Tucídides— alcanzó por así decir a todo el mundo griego, en donde las discrepancias oponían en cada ciudad a los jefes del pueblo, partidarios de llamar a los atenienses,

33. II, 53.

y los aristócratas, que se inclinaban por los Lacedemonios»[34]. «De ese modo la guerra civil reinaba en las ciudades, y aquellas que se habían quedado rezagadas en esto o en lo otro, ante las noticias de lo que se había hecho, rivalizaban en la originalidad de las concepciones, recurriendo a iniciativas de raro ingenio y a inauditas represalias. Se cambió hasta el sentido usual de las palabras en relación con los actos, en las justificaciones que se daban. A una insensata audacia se la llamó abnegación valerosa a su partido, reservada prudencia a la cobardía disfrazada, prudencia a la cobardía, inteligencia en todo a la inercia total; los impulsos precipitados se consideraron cualidad viril y las deliberaciones circunspectas como un mero pretexto para no comprometerse. Los descontentos obtenían siempre la confianza, y quienes les contradecían la desconfianza. Inteligente era aquel que tenía éxito en sus intrigas, más hábil aún quien las desentrañaba; pero quien de antemano había sabido prever tales desmanes era un enemigo del partido, espantado por el adversario. En fin, ser el primero en esa carrera del mal acarreaba elogios y también el empujar a ella a quien no pensaba hacerla. En verdad el parentesco llegó a ser un vínculo menos fuerte que el partido en el que se estaba más dispuesto a la audacia sin flaqueza; porque esas reuniones, en lugar de respetar las leyes existentes velando por la utilidad, violentaban el orden establecido, al antojo de la codicia. Y los mutuos compromisos obligaban no por la fuerza de la ley divina, sino por la de la ilegalidad cometida en común»[35]. Sigue el texto de esta guisa durante dos páginas más: la frase en la que nos hemos detenido aquí confirma que a partir de entonces la obediencia a las leyes, divinas o humanas, ha dejado de prevalecer.

En este texto ya no se trata, como en el anterior, de una circunstancia accidental: la ruina de los valores cívicos está directamente vinculada a la guerra; y por toda Grecia va

34. III, 82, 1.

35. 82, 6: παρανομῆσαι. La indicación puede ilustrarse con la mutilación de los Hermes, acto por el cual los miembros de una hetairía se habrían ligado entre sí: ver Andócides, I, 67 y J. Hatzfeld, *Alcibíades*, p. 186.

acompañando a la guerra civil, en espera de que ésta se manifieste en Atenas en el 411 y más tarde en el 404. Esta generalidad demuestra que no se trata de un mal propio de la democracia: se extiende a los dos campos y es incluso más intenso entre los miembros de las comunidades oligárquicas a las que alude Tucídides. Esta desmoralización y esta anarquía moral que trae consigo la guerra pueden agravar los problemas de la democracia ateniense; pero no son exclusivas de ellas. Al menos Tucídides no las presenta como tales.

Cabe añadir que, de forma aún más general —aunque Tucídides no formule esa idea—, el espectáculo de la fuerza prevaleciendo sobre el derecho en la guerra, y los debates en los que esta primacía de la fuerza quedaba patentizada (como el diálogo de Melos en la obra de Tucídides), no debían fomentar en absoluto el respeto de las obligaciones en el terreno privado. La conquista, la represión, las distintas utilizaciones de la fuerza, desarrollaban un realismo sin ilusión que se encuentra en casi todos los discursos de la historia de Tucídides, y que seguramente existía también en la realidad. La guerra, nos dice el historiador, «es un amo de ademanes violentos, que modela sobre la situación las pasiones de la mayoría»[36].

D) LOS SOFISTAS Y EL DESPRECIO DE LAS LEYES

En esto la guerra venía a unirse a otra influencia que, a su vez, tampoco era privativa de la democracia ateniense, al menos en apariencia, pero que ejerció una notable influencia en su evolución: se trata de la influencia de los sofistas.

En verdad, mucho se ha exagerado la responsabilidad de los sofistas en la crisis moral de Atenas y el carácter amoral de su enseñanza filosófica[37]. Pero en la medida en que

36. Además, la guerra se prolongaba por todas partes en una guerra civil, y la legitimidad del gobierno era siempre discutible (ver más abajo pp. 171-172): el hecho no animaba a respetar las órdenes.

37. Es lo que hemos intentado demostrar en nuestro libro sobre *La loi dans la pensée grecque, des origines a Aristote*, París, 1971, cap. IV-V.

enseñaban a discutir sobre cualquier cosa, a demostrar el pro y el contra, a defender las más difíciles causas, es evidente que proporcionaron armas al amoralismo de su tiempo. En cualquier caso, sus contemporáneos les creyeron. En las comedias de Aristófanes, el propio Sócrates, confundido con los sofistas, aparece ejerciendo una influencia deletérea. Tales deformaciones de las tesis sostenidas por los filósofos son siempre temibles: a Nietzsche quizá no se le trate hoy mejor de lo que en época de Aristófanes se trató a Sócrates o a Protágoras.

Se decía que los sofistas minaban la religión. Y Protágoras había de hacerse famoso por haber escrito: «De los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cuál es su fuerza: muchas circunstancias impiden saberlo, la ausencia de datos sensibles y la brevedad de la vida humana»[38]. Esta actitud le valió una acusación de impío que le obligó a huir de Atenas.

Se decía también que los sofistas destruían el respeto a los padres, a la moral y a las leyes.

En las *Nubes*, de Aristófanes, Strepsíades quiere enviar a su hijo a casa de Sócrates para que aprenda allí el arte de defender las causas imposibles y le permita a su padre no pagar sus deudas[39]. Como justo castigo, el hijo volverá de casa de Sócrates habiendo aprendido, sobre todo, que tiene perfecto derecho a pegar a su padre: «¿Pegas a tu padre? —¡Y por Zeus que demostraré la razón que tenía de pegarte!»[40]. Eso en cuanto al respeto a los padres.

Con él se acaban las buenas costumbres. Siguiendo con las *Nubes*, Aristófanes se deleita oponiendo en un gran debate al Razonamiento justo y al Razonamiento injusto, o, si se prefiere, a la antigua y a la nueva educación. Antes —explica el Razonamiento justo— reinaban la justicia y la templanza, la prudencia de los niños, el pudor, el respeto hacia los mayores y hacia los padres, las buenas costumbres. Por el

38. Fragmento 4 DK.
39. *Nubes*, 116-118.
40. *Nubes*, 1331-1332.

contrario, la nueva educación os hace considerar «honrado lo que es vergonzoso y vergonzoso lo que es recto». Y el hecho de que el Razonamiento injusto incite a hacerlo todo: «Si estás conmigo, ¡goza de la naturaleza, salta, ríe, no te avergüences de nada!»[41]. Eso en cuanto a la moral.

Pero más importante aún es el declive en el respeto a las leyes. Aquí, también, los pensadores de moda tenían sus argumentos. Algunos analizando la naturaleza de la ley, habían demostrado su carácter convencional; e incluso aunque no concluyeran que había que desobedecerla, otros podían concluirlo por ellos. El sofista Hipias oponía a la ley y a la naturaleza, declarando que la ley era el tirano de los hombres; el sofista Antifón llevaba aún más lejos la oposición y afirmaba clamorosamente que la ley era convención; decía incluso que observar la justicia «es absolutamente conforme con el interés del individuo, si se respeta la ley ante testigos, pero que si se está solo y sin testigos, el interés está entonces en obedecer a la naturaleza»[42]; el sofista Trasímaco, al menos tal y como lo presenta Platón en la *República*, definía la justicia como el más fuerte interés[43]. Sin que entremos aquí en el análisis de esas doctrinas[44], podemos destacar que llevan al amoralismo de un Calicles en el *Gorgias*, de Platón —ese Calicles que no es un sofista pero cuyo exasperado individualismo juega con el análisis crítico de los sofistas para proclamar que el superhombre «pisotea nuestros escritos, nuestros sortilegios, nuestros encantamientos, nuestras leyes, todas contrarias a la naturaleza ...»[45].

Esos pensadores de moda pueden, por tanto, ser los culpables del desprecio a las leyes. El hijo de Strepsíades, en las *Nubes*, no se contenta con pegar a su padre: está muy satisfecho de demostrar de ese modo una sana independencia ante las leyes que, según le han enseñado, son sólo relativas:

41. *Nubes*, 1077 y ss.
42. Fragmento 44 b.
43. *República*, 338 c.
44. Para esta discusión remitimos a nuestro libro antes citado en la n. 37.
45. *Gorgias*, 484 a.

«Pero en ninguna parte la ley permite tratar así a su padre. —¿No era un hombre, el que primero estableció esa ley, un hombre como tú y como yo, y no fue con la palabra como convenció a los antiguos? ¿Me estaría a mí menos permitido establecer igualmente una ley para el futuro, según la cual los hijos pudieran pegar a sus padres a su vez?»[46]. Asimismo el Razonamiento injusto se vanagloria de haber sido «el primero en pensar contradecir las leyes y la justicia».

Las doctrinas de los sofistas, interpretadas de manera simplista y con frecuencia deformadas, abrían, pues, las puertas al desorden. Su enseñanza también lo favorecía de forma más simple en la medida en que aprendían sus alumnos el arte de manipular unos argumentos que les permitieran salir indemnes aunque fueran culpables. Si el hijo de Strepsíades diserta como un filósofo sobre la naturaleza de la ley, que nunca es más que obra de un hombre, y por consiguiente relativa, por otra parte sabe muy bien recurrir a ese otro aspecto de la enseñanza de sus nuevos maestros. A fuerza de argumentos, convence a su padre de que tiene razón al maltratarle; y Strepsíades se da por vencido: «¡En mi opinión, gentes de mi edad, tiene razón!» (1437). Esta sumisión demuestra cómo, ante semejantes argumentos, la ruina de las viejas reglas puede irse extendiendo poco a poco. Eso es, por otra parte, lo que había previsto el Razonamiento injusto, cuando aconsejaba la vía libre y alegre; añadía: «Si te sorprenden en adulterio, responderás al marido que no has hecho nada malo. Luego le echas la culpa a Zeus: a ése también, dirás, le venció el amor y las mujeres. ¿Y cómo tú, simple mortal, podrías ser más fuerte que un dios?»

El que todo esto estuviera de moda en aquella época lo confirma la obra de Eurípides. Encontramos en ella personajes que hacen referencia, como el hijo de Strepsíades, a los desarrollos de los filósofos de la nueva ola sobre la oposición entre la ley y la naturaleza (por ejemplo, el fragmento en el que un personaje se excusa diciendo: «la naturaleza lo quería, ella

46. *Nubes*, 1420-1425.

que no se preocupa para nada de las leyes»[47]). Encontramos asimismo personajes duchos en echar sobre otros la responsabilidad de sus culpas: Helena, por ejemplo, no ha hecho nada malo; como aconseja el Razonamiento injusto, de Aristófanes, invoca como excusa la debilidad de los dioses ante el amor: «¡Castiga a la diosa, muéstrate más fuerte que Zeus, que tiene bajo su autoridad a las demás divinidades y es esclavo de ésta!»[48] También hace cargar con la responsabilidad de sus faltas a Hécuba, que fue la primera causa de todos los males por venir, al dar a luz a Paris ... Con semejantes razonamientos, ¿qué culpable no había de parecer inocente? ¿No pretende Jasón haberles hecho un favor a Medea y a sus hijos al abandonarlos para contraer nuevo matrimonio? ¿No transforma Poliméstor un crimen debido a la codicia en un acto de abnegación por los griegos? Eurípides es un virtuoso en la materia, como Tucídides, como el sofista Gorgias. Pero es evidente que esta clase de virtuosismo sólo puede desarrollarse en detrimento de la justicia y del simple respeto por las leyes.

La agudeza de esta crisis explica sin duda la forma que tomó, justo después de la guerra, la acusación contra Sócrates: las acusaciones concuerdan perfectamente con los males que hemos visto. ¿La crisis de la religión? El acta de acusación reprocha a Sócrates que «no reconozca como dioses a los dioses de la ciudad y que introduzca unos nuevos». ¿El respeto a los mayores? Cuando se dice que Sócrates corrompía a la juventud, ¿no implicaba eso que se colocaba en el lugar de los padres? Por otra parte declara Meletos, en Jenofonte, que la influencia del maestro destruía en los jóvenes el respeto debido a los padres[49]. En cuanto

47. Fragmento 920 N, ver también los fragmentos 433 y 840; también *Heracles*, 778, o *Ifigenia en Aulide*, 1095: ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ.

48. *Troyanas*, 948-951. En lo que se refiere a Helena, el pequeño tratado del sofista Gorgias es aún más claro, puesto que demuestra que, de todas formas, Helena no podría ser responsable, dado que ha sido engañada u obligada por una fuerza irresistible; entre esas fuerzas figuran, por separado, los dioses y el amor.

49. Ver Jenofonte, *Apología*, 20: «Ya sé de algunos a quienes has per-

al desprecio de las leyes, no figura expresamente en el acta de acusación; pero se sabe que se encarnaría definitivamente en el personaje de Alcibíades, ese discípulo tan cercano al maestro, y del que diría un contemporáneo suyo: «No quiere obedecer a las leyes de la ciudad, pero sí quiere que obedezcáis a sus leyes»[50]. Los acusadores de Sócrates se equivocaban de culpable; pero la ira de la ciudad en esta ocasión demuestra lo sensibilizada que estaba a un mal real, que correspondía a una crisis general de la moralidad pública.

Esa crisis se hizo sentir incluso en el terreno puramente político. Y así vemos en distintas ocasiones al propio pueblo, en su capacidad de soberano, hacer caso omiso de las leyes de las que es responsable y que son la garantía de su poder. Un relato de Jenofonte, correspondiente a los últimos años de la guerra del Peloponeso, resulta revelador a este respecto. En la asamblea que había de juzgar a los estrategas de la batalla de las Arginusas algunos propusieron un procedimiento ilegal; cuando se denunció aquella ilegalidad, «la muchedumbre se puso a gritar que era abominable impedirle al pueblo hacer lo que quería»[51]: esta fórmula se parece bastante a las que describen la anarquía democrática. La crisis de la guerra del Peloponeso, al afectar bajo distintas formas a la moralidad del individuo, termina por afectar al funcionamiento de la propia democracia.

Sin embargo, sorprende que esos distintos autores, unánimes a la hora de describir esa crisis, no la vincularan nunca con el régimen en sí. Pudieron admitir, en su caso, que ese régimen sufría el contragolpe; nunca dijeron que favoreciera su aparición. Ese silencio es sorprendente y nos hace reclamar una explicación.

---

suadido de que te obedezcan a ti antes a que a sus padres». Está claro que Meletos se representa la enseñanza de Sócrates un poco como lo hacía Aristófanes.

50. (Andócidas) *Contra Alcibíades*, 19.

51. *Helénicas*, I, 7, 12.

E) DEMOCRACIA Y ANARQUIA

¿Cómo puede ser que el régimen no esté implicado? Parece natural pensar que los dos regímenes sobre los que se basa una democracia predispusieran a Atenas a padecer más que cualquier otro régimen los efectos de la doble influencia que acabamos de evocar. Esto es aplicable a la libertad. También lo es a la igualdad.

La libertad consiste en no estar sometido a la arbitrariedad ajena. Puesto que la vida en común exige cierto orden, la contrapartida de esa libertad y su garantía son evidentemente la ley. Pero el hábito de no estar sometido a la arbitrariedad ajena puede fácilmente desembocar en el hábito, más peligroso, de hacer cada uno lo que le viene en gana. En *Ayax* es patente la severidad que se expresa contra todo país «en el que se puede a su antojo hacer gala de insolencia y hacer todo lo que se quiere». A esta tentación natural hay que añadir el hecho de que la democracia suprima de vez en cuando todo medio de oposición a semejante desorden. De aquellos magistrados provisionales y sin autoridad real, cuál se hubiera atrevido a no hacer como los demás? La crisis de la moralidad pública se podía evitar con medidas enérgicas, posibles en otros regímenes —prohibiciones de residencia a los extranjeros indeseables, vigilancia de las manifestaciones públicas, persecución de las irregularidades en cualquier terreno—. Pero semejante actitud suponía un poder ejecutivo poderoso, apartado de las influencias contra las que habría de luchar; ahora bien, los magistrados atenienses no cumplían ninguna de estas dos condiciones. De hecho, ninguna democracia se resigna fácilmente a adoptar medidas que van contra su propio principio y, además, pueden resultar impopulares[52]. El orden moral es algo que no se concilia fácilmente con la exaltación de la libertad —incluso si el

52. Ver M. Finley, *Democracy ancient and modern*, p. 73: «States which acknowledge, in one way or other, freedom of expression then find internal self-protection complicated by the very existence of that freedom».

vínculo entre esas dos nociones es más estrecho de lo que parece.

En cuanto a la igualdad, podría conformarse con el imperio de una ley que es, por definición, precisamente «igual para todos». Pero lo que no puede es conformarse con una de esas jerarquías sobre las que se basa una sociedad. Hemos visto que la crisis se ilustraba, en el teatro de Aristófanes, con el espectáculo de un hijo pegando a su padre: el respeto a los padres y a los mayores era, junto con el respeto a los dioses, una de las reglas más sagradas de la sociedad griega. Pero ¿por qué ese respeto si todos son iguales? El hijo de Strepsíades lo explica así: tú me pegabas cuando yo era niño; y «¿por qué tu cuerpo ha de verse libre de golpes y el mío no?»[53] Asimismo el respeto a los magistrados en funciones, ¿podrá subsistir en un régimen en el que cada uno ejerce esa función por turnos, indistintamente? Por último, si todos han de ser iguales, buenos y malos, ¿qué razón hay para esforzarse por ser de los buenos? Ni la igualdad ni la libertad acostumbran a la obediencia. Y, si la doble influencia de la guerra y de los sofistas pudo tomar en Atenas tamaña importancia, fue, muy probablemente, porque la propia naturaleza de su régimen la predisponía a aquel mal, haciendo que los ciudadanos estuvieran a la vez más dispuestos a acusar sus golpes y menos aptos a protegerse de ellos. La anarquía va más o menos de prisa y más o menos lejos; pero es, por naturaleza, una enfermedad de las democracias.

Sin embargo, los que sufrían esa crisis, y al mismo tiempo los que se quejaban de ella, nunca formularon, en el siglo V, un diagnóstico como éste. Sólo se puede comprobar que el vago sentimiento de que existiera una relación entre la crisis y el régimen comenzó a surgir, poco a poco, oscuramente, en el transcurso de la guerra. Eso es al menos lo que sugiere un acercamiento entre los textos de diferentes fechas.

53. *Nubes*, 1412.

F) INQUIETUD

Pericles, al comienzo de la guerra, quería creer, o hacer creer, que la prudencia y la obediencia no estaban en absoluto reñidas con el principio de una sana democracia. Por eso, en la Oración fúnebre, apenas hace un elogio del principio de libertad que preside en todo régimen ateniense, cuando añade la precisión que ya hemos visto sobre el respeto a las leyes: sabe, pues, a lo que parece, que la anarquía es el riesgo que corren las democracias, y responde que, en su democracia, ese riesgo no suele correrse.

Pero esta evocación idílica, situada en el umbral de la guerra, no encontraría, en los años venideros, excesivo eco. En el resto de la obra de Tucídides, la prudencia siempre está del lado de la oligarquía, el desorden del de la democracia. La «prudencia» de Esparta se celebra efectivamente en el libro I, por boca del rey Arquidamos, con el mismo énfasis que pone Pericles cuando celebra la libertad ateniense[54]. Y en cuanto se oponen, en las ciudades griegas, los partidarios de ambos regímenes, los que apoyan a la oligarquía hablan de una «prudente» aristocracia (III, 82, 8: *sôphronos)*[55].

Más tarde, cuando Alcibíades se refugia en Esparta y quiere justificarse por haber pertenecido a los dirigentes de la democracia, condena a ese régimen como una «locura», que va asociada al «desorden». Y este hombre tan poco respetuoso con el orden declara virtuosamente, para hacerse eco de lo que se decía en el terreno de los oligarcas: «En el desorden reinante *(akolasias)* procurábamos conservar, en política, una mayor moderación»[56]. Se queja incluso de aquellos que empujaban más y más al pueblo hacia la «vileza» *(ponèrôtera)*. La democracia se presenta, pues, abiertamente como el régimen del desorden. Y este hecho no hará sino agravarse con el tiempo.

54. I, 84, 2-3. La expresión reforzada *σϖφροσύνη ἔμφρωυ* es reveladora; *σϖφροσύνη* vuelve a repetirse en la frase siguiente, con *ἀιδώς*.

55. Igualmente, los oligarcas de Plateas querían ser los *σϖφρονισταί* de los sentimientos de sus compatriotas (III, 65, 3).

56. Tucídides, VI, 89, 5.

En realidad, tras la expedición de Sicilia, apunta una reacción en Atenas: se pretende que la ciudad sea más «prudente» en el sentido de la economía *(sôphronisai)*; se nombra una comisión de ancianos; se pretende alcanzar en todo el buen orden[57]. Eso no basta; aquellos que, llegada la hora de la dificultad, quieran cambiar el régimen, lo harán para «adoptar una política más prudente» *(sôphronesteron)*, confiando los cargos a «un número más restringido»[58].

La idea de un desorden vinculado al régimen no resulta, pues, descabellada: va abriéndose camino, y diversos textos que no son de Tucídides lo confirman.

Justo antes de la guerra, cuando el Creonte de Sófocles declaraba perentoriamente: «No hay peor plaga que la anarquía», apuntaba a un defecto general y no enjuiciaba, ni poco ni mucho, al régimen. Pero ya en Antifón el sofista, en una época en que, cualquiera que sea la fecha, el pensamiento sofista está bien elaborado, la misma fórmula se tiñe de una nostalgia totalmente aristocrática por los valores de antaño. Efectivamente, declara: «La anarquía es el peor de los males humanos: ya lo sabían los hombres de antaño[59], cuando, desde un principio, acostumbraban a los niños a obedecer y a hacer lo que se les ordenaba para que, cuando fueran hombres, no se encontraran desamparados con un cambio demasiado grande». La anarquía está, pues, vinculada con cierta forma de sociedad, presentada como novedad, y la nostalgia del pasado recuerda a la que expresará Isócrates acerca de la antigua democracia: «Se ocupaban de todos los ciudadanos, pero sobre todo de la juventud ...»[60]. El acercamiento de las dos nostalgias en uno y otro texto revela la existencia latente de una orientación política.

57. Tucídides, VIII, 1, 3.

58. Tucídides, VIII, 53, 1.

59. Se trata del fragmento 61 (21 Gernet). La expresión griega *πρόσθεν* no implica en absoluto un pasado lejano. Para lo demás se puede observar que las dos fórmulas de Antifón y de Sófocles, en *Antígona*, son casi idénticas: *ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν — ἀναρχίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις.*

60. *Areopagítica*, 43.

Sin duda bajo este aspecto es como hay que considerar la insistencia de ciertos textos, probablemente de la misma época, que denuncian el peligro del desorden, que oponen a las virtudes del orden. El autor desconocido que llamamos Anónimo de Yámblico no es más fácil de situar en el tiempo que Antifón el sofista; pero lo que es seguro es que pertenece al mismo ambiente intelectual que él; y podemos pensar que escribía al final de la guerra del Peloponeso. Ahora bien, sólo tenemos de él un texto, en el que defiende sistemáticamente el orden y el respeto a las leyes. Las leyes y la justicia son, según él, «lo que asegura cohesión y preservación tanto a las ciudades como a los individuos»[61]. Sin su ayuda, no hay forma de sobrevivir ni de mantener el poder. Porque el orden produce confianza, que permite la comunidad de bienes; brinda el medio de afianzar su destino y de tener ocio; aparta las preocupaciones, y, hasta donde es posible, las guerras. Por el contrario, el desorden acarrea todos los males opuestos. Y, además, en cuanto se instala, produce la tiranía[62]. El Anónimo no dice que el desorden es el mal natural de las democracias; pero dice que puede causar su ruina: lo que demuestra efectivamente que establece ya un vínculo entre desorden y democracia.

Parece ser, pues, que, poco a poco, y de forma siempre tímida, ese peligro de las democracias empieza a penetrar en el pensamiento político.

Si nos hubieran llegado más textos es probable que encontráramos alguno en el que se formulara ese diagnóstico con mayor claridad: en el estado actual de nuestros conocimientos son pocos y alusivos. Pero no es imposible imaginar las razones de ese silencio.

La primera puede deberse al papel desempeñado por las dos influencias que habían facilitado y agravado la crisis: parecen brindar una explicación suficiente sin implicar al régimen. Se podía incriminar a la guerra que, efectivamente.

61. 631, 17.
62. Sobre esta idea ver más abajo, pp. 153 y ss.

había desempeñado su papel. Se podía incriminar a los sofistas que, a su vez, habían desempeñado el suyo. Incluso se podía juzgar que la guerra había contribuido al éxito de sus enseñanzas. No había, por tanto, necesidad de incriminar a la democracia; y era natural esperar que, una vez que se hubiera pasado la crisis y se hubiera restablecido el régimen, se conocería un orden mejor.

Pero otra razón contribuía a ocultar el vínculo entre desorden y democracia. Ese vínculo es, en efecto, más sutil de lo que parece a primera vista; y podía pasarles desapercibidos a los hombres de entonces sobre todo porque para ellos la palabra *demos* designaba al mismo tiempo al pueblo y al régimen en el que ese pueblo ejerce la soberanía. Ahora bien, la anarquía se puede relacionar con la estructura del régimen sin por ello deberse al pueblo.

G) LA ANARQUIA DEMOCRATICA Y EL PUEBLO

La anarquía procedía, de hecho, de clases muy distintas. Los alumnos de los sofistas eran, por definición, personas ricas. La ambición le estaba naturalmente prohibida a las clases modestas. Los culpables de desórdenes no eran, pues, los hombres del pueblo, sino aquellos que se beneficiaban del régimen, a saber, los demagogos.

Los demagogos no eran «el pueblo»; y, sin embargo, constituían un mal democrático. Solían ser ricos, instruidos, ambiciosos. Pero sólo podían satisfacer esa ambición gracias al régimen popular, ganándose a la masa[63]. Incluso el Calicles del *Gorgias*, que habla tan elocuentemente contra la ley y se muestra tan convencido de su propia superioridad, es, nos dice Sócrates, acérrimo partidario del Demos ate-

63. Las ciudades del imperio ateniense tenían conciencia de ello cuando juzgaban que «esos que se llamaban las gente de bien» «eran los proveedores y los instigadores de esas malas medidas que tomaba el pueblo y de las que ellos ordinariamente sacaban beneficios» (Tucídides, VIII, 48, 6).

niense: «Si expresas una opinión y el Demos opina de distinta forma que tú, te apresuras a ceder y a decir como él»[64].

Hay aquí una distinción que se olvida con harta frecuencia —lo que trae consigo el desarrollo de muchos falsos problemas, como el de la orientación política de los sofistas—. Una vez restablecida esta distinción, todo se aclara. El régimen popular puede ser causa de desórdenes, sin que la clase popular tome parte directamente en ello. Ese régimen derriba las barreras y emancipa a los individuos: al abrir la puerta a las competiciones, fomenta las ambiciones. De ahí nacen los desórdenes y la mala conducta, de la que luego el pueblo se queja cuando se da en los jefes, sin darse cuenta de que su propia soberanía los suscita y alimenta.

Así se explica que la relación entre la democracia y el desorden tardara en ser formulada de forma clara. De hecho, la idea no adquirió cierta consistencia hasta el siglo IV, cuando se vio que después de la guerra, cuando la crisis ya había pasado, los desórdenes continuaban, afectando incluso a formas nuevas. Los testimonios del siglo IV confirman sobradamente la realidad de ese desorden y la importancia de esa crisis de conciencia.

2. EL DESORDEN EN EL SIGLO IV

Ya en los albores del siglo IV encontramos el desorden moral: fue sin duda una decepción para muchos.

Pareció que la democracia restaurada partía con buen pie. Los acuerdos de conciliación habían sido inspirados por un auténtico arrebato de civismo. Se tendía a la moderación. Pero no tardaron en renacer las críticas, así como los escándalos. Platón, en la carta VII, cuenta qué amarga sorpresa supuso para él la condena de Sócrates por parte de la nueva democracia. Fue el golpe de gracia, que terminó de apartarle de la política: «Al ver aquello y al ver a los hombres que llevaban la

64. *Gorgias*, 481 e.

política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres, cuanto más también avanzaba en edad, tanto más difícil me pareció administrar bien los asuntos del Estado»[65]. Y añade: «La legislación y la moralidad estaban hasta tal punto corrompidas que yo, en un principio lleno de ardor para trabajar por el bien público, al considerar esa situación y ver cómo todo iba a la deriva, terminé por quedar aturdido...»

¿Tan mal iban las cosas? Si consultamos el testimonio que aportan los oradores sobre la vida diaria, comprobamos que la anarquía y el desorden hacen su aparición desde los primeros años, traduciéndose a partir de entonces en males menos visibles, pero más graves. En efecto, el desprecio de las leyes no se refleja entonces por infracciones audaces, sino por una tendencia general a no aplicarlas; y ese desprecio no procede ya de unos cuantos individuos sin escrúpulos, sino de la propia política del pueblo. Ese agravamiento en profundidad aparece claramente si se eligen como testigos a dos oradores, ambos ardientes partidarios de la democracia, cuyas carreras se suceden con pocos años de diferencia.

A) TESTIMONIO DE LISIAS

El amable Lisias, como es de suponer, no pretendía en modo alguno procesar a la democracia, a la que admiraba, ni a las costumbres contemporáneas, cuyo análisis iba más allá de sus ambiciones; y, sin embargo, ¡qué extraño cuadro nos ofrece! Bandas de jóvenes borrachos, peleas, golpes, raptos... En el discurso *Contra Simón* esos actos se desencadenan en torno a un joven bien parecido; en el discurso *Sobre una acusación por lesiones*, en torno a una cortesana, se violentan puertas, se pega a la gente[66]; y todo ello parece bastante natural: «Tiene un carácter tan retorcido que no le da vergüenza llamar lesiones a unas simples magulladuras en la cara», protesta el abogado defensor[67]. El joven Alcibíades,

65. Carta VII, 325 c.
66. III, 6 y 7.
67. IV, 9.

atacado en otro discurso, no es a este respecto más que un caso límite —al parecer estaba comprobado que se acostaba con su hermana y, según la fórmula de Racine, «unía el incesto al adulterio», ultrajaba sin dudar a los demás y tenía los defectos de su padre, sin tener sus cualidades; el cuadro de los excesos de la familia[68], aun suponiéndolo exagerado, resulta de lo más elocuente.

¡Y todavía si eso se limitara a algunos criminales! Pero se trasluce claramente en la obra de Lisias un relajamiento de toda autoridad. El Simón, al que hace referencia el discurso III, tenía, al parecer, una extraña forma de obedecer a la disciplina militar: llega después del combate, arremete contra el jefe del que depende ¡y le golpea! Por esa conducta escandalosa, se limitan a expulsarle del ejército.

El joven Alcibíades, por su parte, ha decidido combatir en la caballería, cuando pertenece a la infantería. Nada le autoriza a hacerlo. Pero parece que no es el único que se comporta de ese modo: el abogado de un discurso de Lisias se vanagloria de no haber actuado así y de haber demostrado, por el contrario, loables escrúpulos: «Otros se pasaban a la caballería sin haber pasado el examen, ilegalmente: yo ...»[69]

En el terreno civil encontramos la misma impresión de indiferencia por las reglas. No importa que los acusados sean o no culpables de aquello que se les acusa: el hecho de que esas acusaciones hayan podido parecer verosímiles resulta ya de por sí revelador. Por ejemplo, en el discurso VI se acusa a Andócides, varios años después de su regreso del exilio, de tomar parte en ceremonias de las que tendría que verse excluido; a Teomnestos se le acusa en los discursos X y XI de haber hablado ante el pueblo cuando se encontraba en entredicho legal: ¿no se comprobaba nada? ¿Todo se desarrollaba de cualquier manera? Con el gentío de las asambleas, el control debía resultar difícil. En cualquier caso, algunos se

68. Ver, respectivamente, XIV, 29 y 41-42. La atribución del discurso a Lisias ha sido discutida.

69. XVI *(Pro Mantiteos)*, 13.

inquietaban; y el autor de *Contra Alcibíades*[70] se encuentra entre ellos: tras demostrar la *poneria* del joven y su desprecio por las leyes[71], explica cómo se extienden semejantes costumbres: «Se decía que la ciudad era impotente para castigar a los delincuentes». Y de pronto, indignándose contra la idea de que se tuviera de ese modo «posibilidad de hacer todo lo que se quiere» —fórmula que recuerda mucho la del *Ayax* de Sófocles—, hace un ruego: «¡Pensadlo bien, si cada uno puede hacer lo que se le viene en gana, de nada sirve que haya leyes, que os reunáis en asambleas y que se elijan estrategas!»[72] El desprecio de las leyes hace que la anarquía sustituya a la democracia.

De todas formas se trata casi siempre, en la obra de Lisias, de juicios privados, compuestos para clientes que no se insertan en los grandes debates de la política ateniense. Por eso quizá la amplitud del mal no se descubra realmente hasta llegar a Demóstenes.

B) DEMOSTENES O LA LEY BURLADA

Se encuentra en Demóstenes, en primer lugar, la confirmación, para una época posterior, de los desórdenes que reinaban en la vida cotidiana de los ciudadanos. Ya son característicos los que él mismo experimenta. Son conocidos sus altercados con sus tutores, que le habían expoliado. También es conocido el célebre asunto del *Contra Midias*, un hombre rico que había abofeteado a Demóstenes, a la sazón corega, es decir, encargado de una función pública más o menos religiosa. Pero este mismo incidente no es más que la continuación de una larga serie de ofensas, de violencias y de pleitos: la famosa bofetada está lejos de ser un hecho aislado. En efecto, conviene añadir en

70. Admitimos que el autor es Lisias, pero la autenticidad del discurso se ha puesto en duda (ver nota 68).

71. Ver 9: *τῶν νόμων οὐκ ἐφρόντισεν.*

72. Para mejor situar este miembro de la frase dentro de la serie rectificamos, en la forma, la traducción de la *Collection des Universités de France.*

la cuenta de Midias numerosas ofensas a los derechos más elementales del joven corega: intentos de corrupción del jurado y para pervertir al director del coro, violación del domicilio del orfebre que trabajaba en las coronas de los coros, intento de estropear su trabajo: «con sus gritos y sus amenazas, asediando a los jueces cuando iban a prestar juramento, obstruyendo los accesos al escenario, clavando las puertas —¡él, un simple particular, para cerrar un paso público!—, no cesó de causarme más perjuicios de lo que podría decir»[73].

Remontándose más lejos también se observa que, desde el principio, Midias no respetaba ni las reglas o veredictos del pueblo ni al prójimo: sus disputas con Demóstenes evocan los peores desórdenes. Midias jamás pagó la multa a que se le condenó por su mal proceder hacia Demóstenes, con ocasión del juicio de éste contra sus tutores, quince años antes de la bofetada. Por el contrario, se vengó en el árbitro, autor de la sentencia: «Convenció al magistrado de que procediera a la votación, contrariamente a todas las leyes, sin nombrar al menor testigo, acusando a Estratón sin que estuviera presente, sin público alguno, hizo condenar al árbitro con la exclusión y la indignidad cívica»[74]. Midias llega incluso a hacer acusar a Demóstenes de crimen o de complicidad de crimen. Si se da crédito a lo que declara Demóstenes, este proceder le sería familiar, junto con otros: «Ha cometido tantas injusticias hacia tantos de vosotros —e injusticias tan graves— que corro el riesgo de que me digan: A ver, ¿te ha maltratado más que a cualquier otro, para que te muestres tan indignado?» Para corroborar sus declaraciones, Demóstenes manda leer todo un memorándum de las «injusticias» de Midias. ¿Memorándum completo? ¡Imposible! Muchos se asombrarán, dice, al no oírle hablar de «ciertas cosas que saben». Aun teniendo en cuenta la ampliación retórica, este personaje debía tener la conciencia bien cargada. Es,

73. *Contra Midias*, 17.
74. *Contra Midias*, 87; las citas siguientes están tomadas de los § 129 y 137.

pues, comprensible que Demóstenes haga un llamamiento a la unión de todos y a la salvaguardia de las leyes contra tales individuos. Las leyes por sí solas pueden garantizar la seguridad de las personas y de los bienes. Ningún alegato en favor de la ley es más elocuente que el de *Contra Midias*. Ninguno muestra mejor cómo la salvación de la democracia pasa por el respeto del orden. Pero conviene comprobar que este vibrante elogio nace de un temor verdadero ante el reino de lo arbitrario y ante la acumulación de toda clase de abusos. Hay que leer esta célebre página desde este punto de vista: «Además, si queréis considerar los hechos por sí mismos e indagar lo que les da a los jueces que se siguen un poder soberano sobre todas las cosas de la ciudad —bien sean doscientos, o mil o cualquier otra cifra fijada por la ley—, ya veréis que no es porque estén, solos entre los ciudadanos, agrupados en batallones, ni porque estén en mejores condiciones físicas, o sean los más jóvenes en edad, sino porque las leyes son fuertes. Ahora bien, ¿en qué consiste esta fuerza de las leyes? ¿Quiere decir que vendrán en ayuda de aquel de entre nosotros que, víctima de una injusticia, pida ayuda a gritos? No, son sólo un texto escrito, incapaz de poseer tal poder. Entonces, ¿qué es lo que hace su fuerza? Vosotros mismos, a condición de fortalecerlas y de poner, en todo momento, su poder soberano al servicio del hombre que las reclama: así es como hacéis la fuerza de las leyes, de igual modo que éstas hacen vuestra fuerza. Así, pues, hay que ayudarlas, como se asistiría uno a sí mismo si se viese ofendido; hay que considerar que faltar a la ley atañe a la comunidad, sea cual sea el hombre que esté acusado de ello»[75].

Cualquiera que fuera el horror que inspiraran las ofensas del tipo de las de Midias, hay que admitir que el daño no se limitaba a las simples afrentas personales. Alcanzaba a la vida pública y a la gestión de la ciudad.

El primer alegato político de Demóstenes, el *Contra Androcio*, acusa a un hombre que, según el orador, no solamente era el autor de un decreto ilegal impugnado en el proceso: sus

75. *Contra Midias*, 223-225.

faltas eran múltiples con respecto a la ley. Sus costumbres habían sido infames. Su padre se había evadido de la prisión en donde ingresó por deudas al fisco, y su hijo no había pagado la deuda. Por último, cuando Androcio se puso a recaudar impuestos, la forma en que lo hizo implicaba los mismos abusos: en lugar de obtener ese resultado por vías normales, lo obtuvo haciéndose confiar una autoridad ilegal, que utilizó con cinismo, saqueando y aterrorizando a los ciudadanos: «Androcio no podrá negar que semejante conducta es odiosa, y contraria a todas las leyes»[76].

Más allá de los ataques personales, más o menos exagerados, y más allá de las personalidades de Midias y de Androcio, se aborda aquí un mal verdadero de la democracia griega: aparentemente las condenas no siempre tenían efecto.

El ejemplo más estrepitoso es el del horrible Aristogitón, a quien Demóstenes atacaría más tarde. Era otro triste señor, cuyo padre había sido condenado a muerte y cuya madre parece haber sido una esclava[77]. El mismo se había visto condenado a pagar una multa de cinco talentos, y después otra de mil dracmas. Al no pagar estas dos cantidades, tuvo una multa dos veces mayor. Por ser deudor del fisco, Aristogitón perdía sus derechos cívicos. Intenta entonces un gesto de buena voluntad, después vuelve a recuperar su actividad de acusador. Le dejan actuar durante un par de años hasta que por fin Licurgo le entabla un proceso. En el primer *Contra Aristogitón* (que parece ser de Demóstenes) se ve que esta situación irregular no era nada excepcional: parece ser que muchos vivían de esta forma, en completa ilegalidad: «Han hecho acopio de osadía, de gritos, de imposturas, de chantaje, de cinismo (...). Y, con estos medios deshonestos, triunfan de cuanto hace la gloria del Estado: leyes, proedros, órdenes del día, orden establecido»[78]. Estos deudores del tesoro, teóricamente privados de sus derechos cívicos, eran muy numerosos; pues, según el orador, a la menor alusión contra Aristogitón,

76. *Contra Androcio*, 59.
77. *Contra Aristogitón*, I, 65.
78. *Contra Aristogitón*, I, 9; la cita siguiente está tomada del § 91.

alguien hubiera replicado en seguida: «¡Pues qué! ¿Fulano no es deudor?», diciendo cada vez el nombre de algún enemigo personal. Para que se haya podido usar con tanta facilidad este argumento, las situaciones ilegales debieron haber sido algo corriente.

Es la razón por la cual la reacción apasionada de Demóstenes consiste, una vez más, en defender las leyes: el primer discurso *Contra Aristogitón* es, junto con el discurso *Contra Midias*, el texto más famoso en honor a la legalidad. A este respecto es elocuente: «Las leyes quieren lo justo, lo bello, lo útil...»[79]. Como en el discurso *Contra Midias*, la relación entre las leyes y las instituciones democráticas se recuerda también con firmeza: «En efecto, si uno de vosotros quiere examinar la razón por la cual se reúne el Consejo, por la que el pueblo sube a la Asamblea, por la que los tribunales se constituyen en pleno, por la que los magistrados salientes ceden de buen grado el lugar a los nuevos y por la que se lleva a cabo cuanto permite la administración y la salvaguarda del Estado, verá que la causa de todo esto son las leyes y el hecho de que todo el mundo las obedezca; pues si las leyes son abolidas y si cada uno tiene la posibilidad de hacer lo que le place[80], no sólo desaparece la constitución, sino que nuestra vida misma no se diferenciará en absoluto de la de las fieras salvajes.»

Sin embargo, la democracia, que depende de la observancia de las leyes, es en cierto modo responsable del desprecio en que se las tiene, ya que su principio mismo inclina a la indulgencia. Demóstenes lo recuerda en el *Contra Androcio* y en el *Contra Timócrates*: «Buscad, os lo ruego, por qué razón gusta más vivir en una democracia que en una oligarquía: la primera que os vendrá a la mente es que, desde todos los puntos de vista, en una democracia hay más suavidad»[81].

79. Sobre este elogio ver nuestro libro *La loi dans la pensée grecque...*, pp. 162 y ss. La frase aquí citada se encuentra en el § 16.

80. Modificamos una palabra en la traducción de G. Mathieu, para que se reconozca la fórmula de Sófocles y de Lisias (*ἐξουσίας ὅ τι βούλεται ποιεῖν*). La cita está tomada del § 20.

81. *Contra Timócrates*, 163; ver *Contra Androcio*, 51.

Por consiguiente, la tradicional benevolencia de Atenas, esta tolerancia que ya exaltaba Pericles[82], y que se vuelve a encontrar tras él en diferentes elogios de Atenas, procede menos del carácter de los atenienses que de su régimen[83]. Ahora bien, esta suavidad tiene sus bellezas, pero también tiene sus peligros: Demóstenes lo recordará a lo largo de su carrera, bien sea tratándose de política exterior[84] o de la vida de la ciudad[85]. Es uno de los aspectos del espíritu de libertad que caracteriza a la democracia, y Demóstenes conoce el precio; pero reconoce sus excesos en el hecho de que los condenados rara vez purgaban su pena.

C) PROCESOS Y PROCEDIMIENTOS

Así pues, las leyes se encontraban doblemente burladas: se violaban impunemente y sus condenas quedaban a menudo sin efecto. Pero también se distingue en la obra de Demóstenes una tercera clase de anarquía, que se relaciona más estrechamente con las mismas instituciones: éstas parecen haber encubierto unas toxinas apropiadas para paralizarlas.

La naturaleza misma de los alegatos da prueba de ello, por la luz que arrojan sobre la vida judicial de la Atenas del siglo IV. Dos clases de pleitos se daban mucho. Se habían inventado ambos con el deseo de preservar la legalidad y el interés nacional; ambos entrañan cierta forma de anarquía, que contribuían a favorecer.

82. Tucídides, II, 37, 2.

83. Ver Isócrates, *Areopagítica*, 20, que dice que la democracia lleva el nombre «más abierto y más dulce».

84. Ver *Quersoneso*, 33; *Embajada*, 35.

85. En algunos párrafos esta «dulzura» se opone a la dureza de las relaciones reales (*Sobre los Megalopolitanos*, 16; *Segunda Filípica*, 1; *Sobre la corona*, 231; *Contra Midias*, 57; *Embajada*, 39, 95, 220, 315, etc.). En otros lugares se denuncian claramente sus peligros: *Contra Midias*, 184; *Contra Timócrates*, 51, 69, 170, 175, 190, 192, 193, 218; *Contra Aristócrates*, 156; *Embajada*, 104. Por último, como Platón, Demóstenes desea una combinación de dulzura y de firmeza (*Sobre la organización financiera*, 17; *Quersoneso*, 33).

El primero es la acusación de ilegalidad. Cualquiera podía entablar una acción contra el autor de un decreto o de una ley, antes de adoptarla y hasta a veces después. La medida, que debía aportar al pueblo una oportunidad de evitar los errores o de corregirlos, tenía, naturalmente, un efecto suspensivo. Ahora bien, es considerable el número de estas acciones ilegales, y se ven dos explicaciones: o la democracia se dejaba efectivamente llevar a admitir sin precaución unos textos contradictorios, minando de esta forma la legalidad en su comienzo, o esa acusación, enarbolada sin una buena razón, revela una tendencia demasiado frecuente a paralizar la acción legislativa. Los alegatos *Contra Androcio*, *Contra Aristócrates*, *Contra Timócrates*, y hasta el discurso *Sobre la corona*, se escribieron con motivo de asuntos ilegales[86].

El procedimiento de la *eisaggelia* era una especie de acusación de alta traición, que permitía a cualquiera demandar, ante el Consejo o ante el pueblo, a toda persona que actuase contra la democracia o contra el Estado. En el siglo IV eran, pues, numerosísimas estas acciones judiciales. Si el alegato *Sobre la Embajada* es sólo, desde el punto de vista legal, un proceso para rendir cuentas, se hizo posible únicamente por la *eisaggelia* entablada por Hipérides contra Filócrates, el autor de la paz incriminada. Se sabe que también Demóstenes había tenido que hacer frente a una acusación parecida, al igual que su abuelo[87]. Evidentemente, o bien los estadistas atenienses traicionaban muy a menudo el orden republicano, o bien ese tipo de acusación, enarbolado sin una razón poderosa, ofrecía un medio fácil de paralizar su acción.

A veces se ve, en la obra de Demóstenes, que un asunto vuelve a surgir en una serie interminable de procesos y contraprocesos.

86. M. I. Finley (*Democracy ancient and modern*, p. 27) demuestra que era una medida contraria a nuestra noción de inmunidad parlamentaria: el autor de la ley sigue siendo responsable, incluso después del voto de la asamblea. Para más detalles, ver H. J. Wolff, «Normenkontrolle und Gesetzbegriff in der attischen Demokratie», *Sitzb. Heidelberg. Akad.* (Phil.-Hist. Kl., 2, 1970). Sobre los inconvenientes ver P. Cloché, *Rev. Et. anc.*, XXXVIII, 1936, pp. 400-412.

87. Demóstenes, *Sobre la corona*, 249; Esquino III, 171.

El asunto del *Contra Androcio* comienza con la propuesta de ofrecer una corona al Consejo: se acepta esa propuesta, pero dos ciudadanos, Euctemón y Diodoro, para perjudicar a Androcio, incoan un pleito por ilegalidad. Después, aprovechando otra oportunidad, proponen un decreto relativo a las capturas efectuadas en la mar: los amigos de Androcio acusan al decreto de ilegal y hacen que Timócrates proponga una ley destinada a proteger a Androcio; a su vez, esta ley es objeto de una denuncia por ilegalidad. Este dédalo judicial provoca un desorden tan grave como las lentitudes que derivan de él.

También podían mediar procesos de orden privado: la estrecha comunicación que existía entonces entre las funciones deliberadoras y las funciones judiciales, ambas ejercidas por el pueblo, los reunía, dando a los juicios de asuntos privados el mismo alcance que un voto político. La prueba de ello está en el asunto de la embajada: Demóstenes y Timarco, cuando rindió cuentas Esquines, le acusan de malversaciones en su embajada. Esquines se defiende acusando a Timarco de haber perdido su derecho de palabra a causa de sus malas costumbres y de su prodigalidad. Esos ataques parecen tener una justificación; pero, desde hace quince años, Timarco hablaba sin encontrar oposición ni atraerse dificultades. Sea como fuere, se abandonó la acusación de Demóstenes, hasta el día en que Hipérides acusó al jefe mismo de la embajada: éste abandonó Atenas, lo que parecía ser una aprobación. Entonces se volvió a la primera acusación. Así pues, existen tres procesos en uno solo, con todas las dilaciones y todas las incertidumbres que eso implica.

Ya insistió además Esquines, con relación a este triple proceso, en la confusión creada, aun en el seno de un proceso único, por esa costumbre de responder a las acusaciones ajenas con otras acusaciones: confronta los juicios establecidos en esta atmósfera confusa con la estabilidad, con la prudencia de las leyes: «En las asambleas y en los tribunales, por el contrario, os alejáis a menudo del tema por medio de artificios y de imposturas, y dejáis que se introduzca en los

procesos el más grave de los abusos: permitís al acusado que responda a sus acusadores con nuevas acusaciones. De esta forma, apartados de la defensa que el acusado debía presentaros, y con el pensamiento puesto en otros temas, olvidáis la acusación y salís del tribunal sin haber castigado a ninguno de los pleiteantes... Mientras tanto, las leyes se disgregan, la democracia se derrumba y el abuso gana terreno» (*Contra Timarco*, 178-179).

Ya no se trata de crisis moral, sino de un mal meramente político; se ve bastante claro por qué medios paradójicos, pero comprensibles, pudo desarrollarse. Estas acciones iban encaminadas a dar al pueblo un control efectivo sobre el patriotismo y la honradez de los oradores. Se quiso prever todo, se quiso dar la posibilidad de que interviniesen todos, de que ningún abuso pasase desapercibido. Pero las medidas que se tomaron a este respecto podían estar al servicio de los odios privados; entonces se convertían en simples medios de obstrucción; y el deseo de quererlo controlar todo terminaba por impedirlo todo.

La obra de Demóstenes da fe, hasta desde el exterior, de la existencia, en el siglo IV, de una forma de anarquía mucho más sutil que la que se conoció en el siglo anterior, puesto que queda aquí de manifiesto a través de las instituciones. Pero el texto del orador permite ver más aún la progresión del mal. Se ve en él cómo el desprecio a las leyes afecta, en definitiva, hasta al mismo derecho legislativo, en la medida en que el pueblo gobierna cada vez más a fuerza de decretos, y en la media en que éstos van ganando terreno a las leyes, sin estar rodeados de las mismas garantías.

D) LEYES Y DECRETOS

Los atenienses se habían percatado muy pronto de este peligro: un texto de ley, citado por Andócides a principios del siglo IV y que se supone se remonta hasta Solón, ya establece la diferencia: «Ningún decreto —dice este texto—

ni del Consejo ni del pueblo prevalecerá contra una ley»[88].

Sin embargo, era el mismo pueblo soberano quien establecía leyes y decretos. De igual modo, como el procedimiento para votar los decretos era más sencillo, la tentación de recurrir a él era mayor. Demóstenes se queja de ello insistentemente: «Desde el día en que ciertos hombres políticos, abusando, me han dicho, de su influencia, se atribuyeron el derecho de legislar sin mirar ni los tiempos ni las formas, la cantidad de leyes contradictorias es tal que elegís comisiones encargadas de seleccionarlas. Esta situación dura desde hace mucho tiempo y ya apenas quedan probabilidades de que acabe pronto. Ya no existe diferencia entre decretos y leyes[89]; las leyes, de conformidad con las cuales hay que redactar los decretos, son más recientes que los mismos decretos»[90]. El veredicto está pues, claro: los decretos ocupan el lugar de las leyes y, recíprocamente, las leyes no cesan de cambiar, haciéndose pronto más inestables todavía que los decretos.

El asunto del *Contra Timócrates* explica claramente este último desarrollo. Una larga serie de personas había sido condenada por el pueblo a prisión como estaba previsto para ciertos deudores del tesoro: la ley de Timócrates propone abolir esta medida, tanto para el futuro como para el pasado. ¿Sería entonces una ley que se promulgaría después de los decretos y que los anularía? Demóstenes advierte el peligro: «Nuestra ciudad, jueces, se halla gobernada por leyes y por

88. *Sobre los Misterios*, 87. Ver Hipérides, *Contra Atenógenes*, 22, y nuestro libro sobre *La loi*..., p. 209.

89. Ver asimismo *Contra Timócrates*, 30: «No ignoraba que en virtud de otra ley ningún decreto, aunque fuera legal, puede prevalecer contra una ley; y, a pesar de ello, ha propuesto y hecho pasar una ley según un decreto, cuyo contenido en sí, y no lo ignoraba, era ilegal.» Ver también *Contra Aristócrates*, 86.

90. *Contra Leptino*, 91-92. Rectificamos aquí la traducción de la palabra νεωτεροι, traducido, en la *Collection des Universités de France*, por «más considerados». El texto y su significado se han discutido mucho. La expresión del *Contra Timócrates*, 152 (ver página siguiente), confirma que no es necesaria ninguna corrección.

decretos. Si alguien llega a destruir con una ley nueva la decisión de un tribunal, ¿dónde nos vamos a parar? ¿Es justo llamar una ley a esto? ¿No es más bien un desafío a las leyes *(anomia)*?»[91].

La *anomia* se introdujo en la raíz misma de la legalidad, desvirtuando su pureza —lo que podría constituir la anarquía más perniciosa de todas.

Sea como fuere, estos alegatos de Lisias y de Demóstenes, con sus diferentes quejas contra todas las formas de la anarquía, moral o institucional, dan la clara impresión de una democracia que se arruina en vanas querellas, mientras se va fortaleciendo el enemigo.

La anarquía es siempre peligrosa en democracia, porque la ley es, en definitiva, la única garantía de la igualdad de derechos: todos están de acuerdo en este punto[92]; pero es más peligrosa aún frente a un adversario que no padece los mismos males. Por ello conviene recordar la descripción, hecha por Demóstenes, de la superioridad de Filipo de Macedonia: «En primer lugar mandaba él solo, amo absoluto, sobre los que le seguían (que es lo más importante para acaudillar la guerra); en segundo término, esas gentes siempre tenían un arma en la mano; después, tenía dinero en abundancia y hacía lo que quería, sin anunciarlo en decretos, sin deliberar públicamente, sin ser llevado ante la justicia por los sicofantes, sin incurrir en acusaciones de ilegalidad, sin tener que dar cuentas a nadie, siendo dueño absoluto, jefe, soberano de todo. Y yo que había tomado partido contra él (es justo examinarlo), ¿de qué era yo dueño? De nada»[93].

La mera descripción de los hechos, cuando reviste la forma que sabe darle Demóstenes, es prueba tan fehaciente como un análisis efectuado a fondo.

91. *Contra Timócrates*, 152.

92. Así, el *Contra Tesifón*, 6, con la misma conclusión: «Cuando en la ciudad se observan las leyes, la democracia se encuentra, por lo mismo, salvaguardada» (traducción nuestra).

93. *Sobre la Corona*, 235-236.

3. EL DESORDEN Y LOS FILOSOFOS

El análisis de la relación entre anarquía y democracia no ha sido siempre, sin embargo, tan discreto y alusivo: tuvo su esplendor, en reflexión sistemática, con los teóricos del siglo IV —los mismos que ya condenaban la incompetencia popular: Platón, Isócrates, Aristóteles—. También aquí se muestran con una severidad sin igual. Después de la reacción apasionada de Platón, los veredictos de los otros dos dan paso a los remedios. También varían los puntos de vista, y estos teóricos parecen haberse repartido casi la tarea en función de las dos formas que tomó la anarquía en el siglo V y posteriormente en el suyo: Platón e Isócrates son sobre todo sensibles a la crisis moral, en tanto que Aristóteles se aferra más bien a las desviaciones de orden político cuya gravedad escondida queda revelada en el siglo IV.

A) LA SEVERIDAD DE PLATON

De todos ellos, Platón es el más severo: no se puede ir más allá de lo que hizo en el libro VIII de la *República:* su descripción de la anarquía democrática es tan brillante que se citan fácilmente los términos de todas las épocas de desorden. Esta descripción es irónica, brillante y cruel. Cuando se llega a ella después de una larga serie de testimonios parciales y fragmentarios, se da uno cuenta de que están recogidos dándoles más fuerza y combinados en un verdadero sistema.

Reparte la crítica en dos tiempos. Platón ataca primero a la anarquía política, vinculada a los principios mismos del régimen; después, denuncia el desorden moral que se deriva de ella y que, a fin de cuentas, causa la pérdida de este régimen.

B) PLATON CONTRA LA ANARQUIA POLITICA

El primero de estos dos análisis[94] arranca de la idea de libertad, que es la base de toda democracia y se convierte en

94. 557 a-558 c.

este caso en el origen de todos los desórdenes: «¿No es cierto que en un principio uno es libre en semejante Estado y que por doquier reina la libertad, la franqueza en el hablar, la posibilidad[95] de hacer cuánto se quiere? —Al menos es lo que dicen[96], dice. —Pero por todas partes en que existe esta licencia, es evidente que cada uno puede hacerse su forma de vida particular, según su propia fantasía. —Está claro»[97].

La vida política se llena, pues, de divergencias individuales; según lo que dice Platón, es «abigarrada», término que le hace evocar una forma de belleza que puede seducir a seres superficiales, como a mujeres y niños, atraídos por el simple abigarramiento. Pero no se trata ya de un régimen: es más bien una feria de regímenes, en donde cada uno encuentra un modelo a su gusto.

El elogio irónico ya deja transparentarse una condena de esta anarquía ligada, en su mismo principio, al ideal democrático. Asimismo, los temas tradicionales que sirven para elogiar la democracia se vuelven contra ella: no solamente la libertad, la franqueza en el hablar, el derecho a vivir a su modo se convierten en fuentes de corrupción; pero Platón recoge hasta esta idea de modelo, que Tucídides utilizaba para alabar al régimen ateniense, que era «un modelo» para muchos[98]; poniendo la palabra al plural, Platón sustituye un ideal único por la diversidad, un orden por un desorden, un bien del que se vanagloria uno por un vicio fundamental.

Y, sin embargo, esto no es más que un principio: la vida descrita por Platón lleva la libertad hasta un grado que no permitiría, si se alcanzase, ninguna vida en sociedad: «Pero —continué— no verse obligado a mandar en este Estado,

95. La traducción Chambry dice: «la licencia» (también un poco más adelante): hemos rectificado para destacar mejor la semejanza con la fórmula de Sófocles, de Lisias y del *Contra Aristogitón* (ver más arriba pp. 103, 123 y 128).

96. La reserva está cargada de sentido: el hecho de llevar una vida libre era uno de los grandes orgullos de la democracia; pero ceder a sus deseos, como se hace en la democracia, no es, a los ojos de Platón, un síntoma de libertad.

97. 557 b.

98. II, 37, 1.

aunque se sea capaz de ello, ni a obedecer si no se desea, ni a hacer la guerra cuando los demás la hacen, ni a conservar la paz cuando los demás la conservan, si ya no se desea la paz; por otro lado, mandar y juzgar, si se tiene ese capricho, a pesar de que la ley prohiba toda magistratura o toda judicatura, ¿no son ya prácticas divinas y deleitosas en ese instante? —En ese instante, sí, quizá, dije»[99].

Una de estas evocaciones recuerda a los *Acarnienses* de Aristófanes, en donde un ciudadano firmaba una paz para él solo. Otra recuerda al Teomnestos de Lisias o al Aristogitón de Demóstenes. Confrontando estos casos, tanto reales como imaginarios, y presentándolos como hechos corrientes de democracia, Platón hace de la anarquía no ya un accidente, sino una verdadera regla de vida para el régimen democrático. El principio está claro: «No está uno obligado a obedecer si uno no quiere.»

A este principio de libertad, tan frecuentemente alabado por los demócratas, se unían virtudes de tolerancia, características del régimen: no son casos únicos los textos del *Contra Androcio* o del *Contra Timócrates* de Demóstenes, que lo dicen claramente[100]. Este rasgo de la democracia se designa, en general, con la palabra *praotes*, o «suavidad»; también hay veces que se le nombra *suggnôme* o «indulgencia»; en el *Contra Androcio*, Demóstenes presenta las leyes y las tradiciones de Atenas como poseedoras de «la piedad, la indulgencia, todos los sentimientos propios del hombre libre» *(57: suggnôme)*. Ahora bien, Platón no duda en citar estas dos palabras con cierto sentido irónico. Cada una de ellas encabeza un párrafo, donde, fingiendo alabar estas supuestas virtudes, demuestra que terminan por tolerarlo todo: estas dos bellas nociones, a su vez, se convierten en portadoras de anarquía.

La primera evoca los condenados a muerte o los condenados al exilio que circulan tranquilamente por la ciudad, sin que nadie dé la impresión de verles[101]; casi resulta una

99. Sobre la reserva ver más arriba, nota 96. La cita está tomada de 557 e.
100. Ver más arriba, nota 85.
101. Según nuestra interpretación de la frase (cuyo detalle es difícil y

caricatura el sentimiento producido por los oradores de que muchas condenas quedarán sin efecto: en los alegatos se trataba de simples deudores del tesoro, y no de faltas capitales; y tomaban indebidamente la palabra, en lugar de convertirse en fantasmas invisibles.

En cuanto a la indulgencia o a la comprensión, ya no consiste en perdonar una falta determinada, sino en cerrar los ojos ante los principios morales que pueden haber formado los que escucha el pueblo. La exageración hace que la crítica sea más mordaz.

En ambos casos, cuanto afianza la calidad de las decisiones políticas y su vigencia queda, pues, descartada por las mismas virtudes de que se vale la democracia. Por lo que Platón puede coronar su análisis empleando la palabra «anarquía»: «Es, como ves, un gobierno encantador[102], anárquico, abigarrado». Después, uniendo repentinamente la igualdad a la libertad, añade, para completarlo: «... y que concede cierta igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual»[103]. Todos los principios democráticos quedan, pues, directamente ligados a estos diferentes abusos de que se quejaban los contemporáneos como si se trataran de meros accidentes.

C) PLATON CONTRA LA ANARQUIA MORAL

Sin embargo, sólo se trata aquí de la primera parte del análisis de Platón. Después de esta reflexión sobre los principios que rigen el régimen democrático, y después de describir el género de vida y el carácter que corresponden en el terreno individual, Platón vuelve a encontrar la democracia —para mostrar cómo se pierde—. Al igual que para los demás regí-

---

controvertido), la ironía llega tan lejos que la mansedumbre aqui sería la de los condenados que no le guardan rencor a la ciudad por haberles condenado. Pero ese aspecto de la interpretación permanece hipotético.

102. La idea de «placer», evocada por la palabra griega, ya estaba presente en el párrafo relativo a la ausencia de coacción: entra evidentemente, según Platón, en las razones de condenar los propios fines del régimen.

103. 558 c. Sobre esta idea ver más arriba, pp. 66-70.

menes, aparecen las dificultades en el plano social y moral; y tenemos, en dos páginas y media, un resumen aterrador de los progresos de la anarquía[104].

La libertad se encuentra de nuevo en el origen de todas las cosas, ya que si se abusa de ella, toda obediencia se hace imposible: «Cuando un Estado democrático, con una libertad alterada, tiene a su frente a malos escanciadores, pierde toda mesura y se emborracha de libertad pura; entonces, si los que gobiernan no son en extremo fluidos y no le dan una completa libertad, los hace acusar y los castiga como si fueran criminales y oligarcas. —Es lo que hace en realidad, dice. —Y si existen ciudadanos, continué, que se hallan sometidos a magistraturas, son objeto de burla y se les tacha de hombres serviles y sin carácter; pero los gobernantes que pasan por gobernados y los gobernados que pasan por gobernantes son personas a quienes se alaba y se aprecia, lo mismo particularmente que en público. ¿No es, pues, inevitable que en semejante Estado el espíritu de libertad se extienda a todo? —¿Cómo sucedería de otra forma?»

A este mal se aplica la palabra «anarquía». Se encuentra en una reflexión que sirve de transición, y hace pasar de la desobediencia hacia los magistrados a la desobediencia en general, diciendo que es inevitable que este espíritu penetre «en el seno de las familias y que al final la anarquía se desarrolla hasta entre las bestias».

A continuación se da la lista completa, y más que completa, de todas las jerarquías que se derrumban, hasta con el consentimiento de los que deberían mantenerlas.

«Quiero decir que el padre se acostumbra a tratar de igual a su hijo que no tiene ni respeto ni temor hacia sus padres, porque quiere ser libre[105], que el meteco se convierte en igual del ciudadano, el ciudadano del meteco y con el extranjero sucede lo mismo.

104. 562 e-563 a.

105. En este «temor» y en este «respeto» reconocemos los sentimientos a los que Esquilo, en las *Euménides*, concedía tanta importancia. En cuanto a la proposición que indica el fin, la presencia de la partícula δη le da un valor irónico, al poner la idea en cierto modo entrecomillada.

—Así es como suceden las cosas, dijo.

—A estos abusos —continué— añade además los pequeños defectos siguientes. En semejante Estado, el maestro teme y halaga a sus alumnos, y los alumnos se burlan de sus maestros, así como de sus gobernantes. En general, los jóvenes van a la par con los viejos y luchan con ellos de palabra y con acciones. Los viejos, por su parte, para complacer a los jóvenes, gastan pícaras bromas y los imitan, para no dar la impresión de estar tristes ni de ser unos déspotas[106].

—Así es exactamente, dijo.

—Pero, amigo mío —continué—, el último exceso alcanzado por el abuso de la libertad en semejante gobierno es cuando los hombres y las mujeres que se compran no son menos libres[107] que los que los han comprado. Iba a olvidar decir hasta dónde llegan la igualdad y la libertad en las relaciones entre hombres y mujeres (...). Hasta los animales que emplea el hombre son aquí mucho más libres que en otra parte, hasta tal punto que hay que verlo para creerlo. Realmente es aquí donde las perras, como dice el refrán, se parecen a sus amas; aquí se ve a los caballos y a los asnos, acostumbrados a un paso libre y orgulloso, tropezar en las calles con todos los transeúntes que no les cederán el paso[108]; y por doquier se encuentra el mismo desbordamiento de libertad.

—Lo que me cuentas —dijo— es mi sueño; pues no voy al campo sin que me ocurra.

—Ahora bien, concibes —continué— la grave consecuencia que acarrean todos estos abusos acumulados: hacer a los ciudadanos tan recelosos que al menor asomo de constreñimiento se enfadan y se sublevan, y llegan, como sabes, hasta

106. Tenemos aquí en griego la misma utilización de δη, señalada en la nota anterior.

107. La expresión introduce la idea de igualdad, que está directamente presente en la frase siguiente. La excesiva libertad de los esclavos ya la señala el Pseudo-Jenofonte (ver más arriba, p. 76).

108. La ampliación de la anarquía a los animales evoca concretamente la vida ateniense, pero también le da a la descripción una dimensión casi mítica.

a burlarse de las leyes escritas y no escritas, con el fin de no tener amo alguno[109].

—Lo tengo olvidado por sabido —dijo.»

La mordaz inspiración de esta descripción ha dado al texto de la *República* justa fama en todas las épocas. Traduce una violenta irritación, pero también expresa un pensamiento al que Platón ha permanecido fiel. Un breve resumen de las *Leyes* recoge, muchos años más tarde, la misma idea de un progreso irresistible de la anarquía, la cual, teniendo su origen en la libertad, se extiende pronto a todos los terrenos. La única diferencia es que en lugar de limitarse a hacer una áspera sátira de la vida cotidiana, esta vez Platón muestra la capa moral y religiosa con que la anarquía termina por cubrirse. En efecto, en el libro III, al evocar los excesos de la libertad, comienza por la libertad en la música, después generaliza en algunas palabras: «Después de esta libertad viene la que se niega a someterse a las autoridades, se zafa de la sujeción y de las advertencias de su padre, de una madre, de personas de edad; casi al final de la carrera, uno trata de no obedecer a las leyes, y cuando se llega al mismo final, se olvidan las inquietudes de los juramentos, de los compromisos y, en general, de los dioses»[110].

Los dos análisis presentados por Platón en la *República* corresponden, pues, sin duda alguna, a un profundo horror a la anarquía democrática: de esta forma se explica la disciplina feroz que quiere hacer reinar en su ciudad ideal, no dejando a los individuos ninguna iniciativa, subordinando su suerte a la preocupación colectiva, y terminando, en las *Leyes*, por aprobar y animar, como muchos regímenes totalitarios, la delación —para aquellos casos en que la educación, las leyes y la vigilancia del Estado no hubieran bastado para evitar sus faltas.

109. Una vez más tenemos el *δη*: ver nota 105.
110. 701 b-c.

D) PLATON Y LAS CRISIS DE VALORES

En cuadro quedaría incompleto si no se añadiera un último análisis que figura en la *República*, entre los otros dos —porque se refiere no ya al Estado democrático, sino al hombre democrático—. Sin embargo, se refiere al Estado en cuanto explica cómo al cambiar el sentido de las palabras la anarquía puede terminar por sustituir a la libertad.

Esta vez, Platón ya no sigue a Aristófanes o a los oradores[111], sino a Tucídides. En el texto que dedica al desorden moral que trae consigo la guerra civil, Tucídides insiste en el cambio de valor de los términos. No lo hace, naturalmente, en función de un régimen; y ya hemos visto que no relacionaba estos desórdenes, extendidos por toda Grecia, con la existencia de la democracia. Al menos suministra el esquema, mostrando el deslizamiento del vocabulario, dejando de esta forma una puerta abierta. «Una osadía impremeditada —escribe— pasó por ser valiente abnegación a su partido, una prudencia reservada por cobardía enmascarada, la sabiduría por la máscara de la cobardía, la inteligencia en todos los aspectos por una inercia total...»[112].

Platón recoge el mismo esquema. El también denuncia una crisis de valores. Pero en él se trata de los valores democráticos, y la causa de la crisis son los excesos de este régimen. Asimismo, se trata de un deslizamiento que se efectúa en el alma del joven demócrata, cuando llega, tras una evolución natural, a menospreciar las antiguas nociones de orden, exaltando lo que en definitiva no es más que desorden. Máximas embusteras entran en su espíritu; entonces, dice, «son ellas las que ganan la batalla y, tratando al pudor de imbecilidad, le echan fuera y le destierran ignominiosamente, le deshonran y acosan a la templanza *(sôphrosunen)*, a la

111. Podemos decir «los oradores», aunque el primer discurso de Demóstenes sea unos veinte años posterior a la *República*, ya que Lisias, cuyo testimonio hemos visto, no es, evidentemente, para la generación anterior más que un ejemplo.

112. III, 82, 4.

que llaman cobardía, exterminan la moderación y la mesura en los gastos haciéndola pasar por rusticidad y bajeza...». Después asistimos a la vuelta en bloque de los excesos democráticos, entre los cuales figura, con su nombre, la anarquía: «Cuando han echado estas virtudes y después de haber purificado el alma del joven al que gobiernan, como para iniciarle en los grandes misterios, no tardan en volver a traer la insolencia, la anarquía, la prodigalidad, la insolencia, que avanzan engalanadas con brillantez, con sus cabezas coronadas, seguidas de un numeroso séquito; y cantan sus alabanzas y las adornan con bellos nombres, llamando a la insolencia buenos modales, a la anarquía libertad, a la prodigalidad magnificencia y al descaro valor»[113].

El párrafo es tan brillante y animado como los otros dos; lo es más aún en su forma griega, donde todas las palabras forman una imagen, evocando una loca procesión en honor de los falsos dioses. Corona el conjunto, dejándolo perfecto.

Esto prueba ya que Platón no busca un remedio posible para un mal que, según él, se encuentra en la naturaleza misma de la democracia: la libertad y la igualdad (al menos la libertad individual y la igualdad aritmética) serán expulsadas de su régimen ideal tan resueltamente como la dulzura y la indulgencia. Y el orden de su Estado es completamente una respuesta y una antítesis al desorden democrático.

Si se detiene uno en estos análisis, podría parecer que la conclusión de la reflexión griega sobre la anarquía democrática sólo puede desembocar en el simple rechazo de la democracia y de sus principios.

Sin embargo, esta reacción apasionada no habría de ser la conclusión: tanto Isócrates como Aristóteles iban a tratar de conciliar la condena platónica con la defensa de una sana democracia. Ellos han ofrecido remedios.

Sólo difieren por el nivel en el que los han buscado. Isócrates lo achacó sobre todo a la anarquía social y moral, estigmatizada en el segundo de los análisis platónicos, y Aristóteles discutió principalmente sobre la anarquía insti-

113. 560 d-e.

tucional, cuyo principio estaba definido en los dos análisis, sin estudiar de cerca sus síntomas. Esta distinción entre las dos actitudes de Isócrates y de Aristóteles corresponde exactamente a la diferencia de profundidad entre sus dos pensamientos, así como a la diferencia de la perspectiva que cada uno de ellos tomaba con relación a la reciente experiencia.

E) ISOCRATES Y EL ORDEN MORAL

El tratado que Isócrates ha dedicado al problema de la anarquía democrática es el discurso titulado *Areopagítica*, que escribe alrededor del año 355, es decir, unos veinte años después de la *República*, y el mismo año en que Demóstenes empieza su elocuencia política. Es un tratado completo orientado contra la anarquía.

Ni siquiera figura esa palabra. Su ausencia quizá se deba a una especie de cortesía para con el régimen: en efecto, el tratado disocia democracia y anarquía y no admite que una sea el producto de otra; por el contrario, hace la diferencia entre dos formas de democracia, la antigua y la nueva, la buena y la mala. Pero los desórdenes que describe nos son familiares; y los relaciona con el régimen.

En esto, la *Aeropagítica* se opone a los otros dos discursos de Isócrates, que también denuncian el desorden moral, pero sin relacionar en forma alguna este desorden con el régimen: lo une más bien al imperio. De esta forma, puede leerse en *Sobre la paz:* «Con semejante situación inicial, este poder (...) nos ha conducido a un desorden *(akolasian)* que nadie podría aprobar»[114]. Ni mucho menos podría acusar al régimen que encuentra en la política exterior de Esparta, en cuanto Esparta ejerce el dominio, los mismos excesos y el mismo desorden: llega incluso a hablar, siempre en *Sobre la paz*, de la *anomia* de Esparta o de su *akolasia*[115].

114. *Sobre la paz*, 77.

115. *Sobre la paz*, 96 y 102. Se encuentran condenas semejantes en el *Panegírico* (114) y la *Panatenaica* (55).

Ese desorden moral, que solamente se ejerce en un terreno limitado y que Esparta compartía con Atenas, no se confunde en absoluto con la anarquía. Por eso no es de extrañar que Isócrates sintiera la necesidad de llegar un poco más lejos y de relacionar ese desorden particular con otras formas de desorden, y de vincularlas a su vez con el régimen interno de Atenas. De aquí nació la *Areopagítica.*

Isócrates opone al régimen en vigor una democracia más moderada que atribuye a los tiempos «de nuestros antepasados» y que, según él, explica la pasada grandeza de Atenas. Apenas formula esa tesis, recoge el esquema platónico sobre el deslizamiento del sentido de las palabras.

No debe dejarnos indiferentes el hecho de que Isócrates recogiera precisamente ese análisis. De los tres que ofrecía la *República*, era efectivamente el único que describiera una transformación en curso, una evolución, un agravamiento. Por lo mismo le permitía a Isócrates, mediante unos cuantos retoques, condenar la anarquía tal y como la practicaba la democracia en el siglo IV, al tiempo que preservaba el ideal de la democracia moderada. De ese modo sugiere la idea de una «desviación», como diría Aristóteles. En efecto, opone término a término los valores de la auténtica democracia y su mala imitación en el régimen en vigor: «Los que antaño administraron la ciudad, establecieron una constitución (...)[116] que no brindaba a los ciudadanos una educación capaz de hacerles considerar a la indisciplina *(akolasian)* como democracia, ni al desprecio de las leyes como libertad, ni a la franqueza como igualdad de derechos, ni a la posibilidad de actuar de este modo como felicidad, sino una constitución que, al censurar y apartar a esa clase de hombres, hace a todos los ciudadanos más prudentes»[117].

116. Rectificamos aquí bastante profundamente la traducción de la *Collection des Universités de France*, para mejor respetar el parentesco con los textos paralelos aquí citados. La parte de la frase omitida en la cita opone ya lo que el régimen en vigor es «de nombre» con lo que representa «de hecho».

117. *Areopagítica*, 20: destaquemos las palabras κολάζουσα y σωφρονεστέρους.

En esta ocasión no encontramos ni un nombre de virtud en la columna de los bienes dejados de lado, ni defectos vagos y generales en la columna de los males nuevos: todo es ahora política. Los bienes abandonados son los tres grandes principios democráticos, que Isócrates no reniega en absoluto —a saber: democracia, libertad, igualdad, a los que hay que añadir, coronándolo todo, la felicidad—. En cuanto a los males nuevos, son tres términos casi sinónimos, tres formas de anarquía: la insolencia, el desprecio de las leyes y la franqueza al hablar; y las tres se resumen en el último término: la posibilidad de actuar así[118]. Lo que le interesa a Isócrates no es la confusión del vicio con la virtud, sino la de una buena y la de una mala democracia, la de los principios políticos y la de su caricatura.

La preocupación de establecer con rigor esa diferenciación debía de estar profundamente arraigada en él, ya que, al final de su vida, recoge el mismo análisis, casi palabra por palabra en la *Panatenaica* (131), diciendo de los atenienses del pasado: «Instituyeron la democracia, no la que decreta al azar y considera libertad a la licencia, felicidad a la posibilidad de hacer lo que se quiere[119], sino al contrario, aquélla que condena semejantes prácticas y recurre a los mejores.»

Esta distinción, en su opinión esencial, explica que pudiera, en el conjunto de la *Areopagítica*, describir —con nostalgia pero también con esperanza en la medida en que el pasado constituye también un modelo— el buen orden y la disciplina que reinaban en aquellos tiempos felices, y que son todo lo contrario de la anarquía.

Se extiende sobre este mundo pasado en el que se aprendía a «trabajar y a ahorrar», a no envidiar el bien ajeno, a honrar a los dioses regularmente, sin apartarse de las costumbres

118. La expresión en griego, «la posibilidad de hacer...», recuerda a la fórmula tradicional: «la posibilidad de hacer lo que se quiere»; pese a la simplificación de la expresión el sentido es, en definitiva, el mismo: encontramos la fórmula completa en el texto de la *Panatenaica* citado más abajo.

119. Traducción ligeramente modificada: la fórmula griega sigue siendo la misma.

recibidas, a ayudarse unos a otros con confianza, sin que un abismo separara a los ricos de los pobres. La causa de aquello era que el Areópago tenía entonces plenos poderes para velar por el buen orden[120]; se ocupaba de la juventud, a la que orientaba teniendo en cuenta la situación de cada uno y haciendo comparecer ante sí a los que perturbaban el orden (46: *akosmountas)*: «Por eso los jóvenes no se pasaban el tiempo en las casas de juegos, ni con las flautistas, ni en reuniones de esa clase, en las que emplean hoy sus días[121] (...). Replicar a los ancianos o insultarles les parecía entonces más grave que ahora maltratar a sus padres». Pero la culpa no la tienen los jóvenes, «y la mayor parte de ellos, me consta, no están en absoluto satisfechos en este estado de cosas que les permite vivir en tamaño desorden» *(akolasiais)*[122]: la culpa es más bien de quienes arruinaron el poder del Areópago y, con ello, pusieron fin a la vida de prudencia y mesura que éste hacía reinar[123].

Una reforma bastante sencilla permitiría, pues, según Isócrates, librar a la democracia de cualquier tipo de anarquía: esa reforma consistiría en devolverle sus poderes al Areópago, y en volver a la antigua forma de designación de los magistrados. No hay necesidad, para vencer la anarquía, de renunciar a la democracia: Isócrates lo repite una y otra vez en el final de su tratado, oponiendo el esplendor de la democracia de los comienzos con los males de la oligarquía de los Treinta.

Isócrates no pretende, pues, inventar un régimen ideal: éste existió, antaño, y dejó huellas tangibles de su éxito. El ideal fue realidad. Quizá sea ilusoria semejante noción. Quizá Isócrates pintara un cuadro demasiado irreal. Quizá dedujera las virtudes de antaño de los éxitos que a él le parece

120. 39: *eutaxias*. La palabra se repite en la conclusión, que habla «del buen orden de antaño» (82).

121. Los jóvenes mostraban, como consecuencia, reserva y prudencia (48: *αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*).

122. §50. El término se utiliza también para los jóvenes en 55; asimismo, en 4, la locura y la indisciplina (*ἀκολασία*) se oponen a la prudencia (*σωφροσύνη*) y a la moderación.

123. 53: *σώφρονος*.

derivaron de ellas. Sin embargo, hay que reconocer que la evolución que describe corresponde a la historia que construye la serie de testimonios. Y no parece del todo equitativo considerar esa exaltación del pasado como un simple sueño.

Por el contrario, puede parecer optimista al quererse limitar a un momento de la evolución, o mejor aún, al querer volver a él. ¿Puede ser eso? Al menos Isócrates nos brinda para ello la única ayuda que sea eficaz: consciente de que esta puesta en cintura sería la condición necesaria y suficiente para escapar a la anarquía democrática, pinta con la mayor claridad posible la amenaza y el remedio, ya que no se puede capear una crisis más que si se toma auténticamente conciencia de sus causas y de su gravedad.

Isócrates sintió, pues, fuerte y lúcidamente, el peligro del desorden moral; e indicó una solución, que sería una reforma igualmente moral, favorecida por algunas reformas de orden político. Pero esas reformas políticas resultan, en su tratado, bastante imprecisas. Y no es totalmente seguro que unas instituciones puedan llegar a las fuentes del desorden moral, sobre todo cuando consisten en ligeros retoques a las instituciones existentes.

Por el contrario, se podría llegar a las fuentes del desorden propiamente político. Ese problema no interesó al moralista que era Isócrates; pero sí captó la atención del filósofo que era Aristóteles.

F) ARISTOTELES Y LOS REMEDIOS POLITICOS

Con Aristóteles se pierde el contacto con las realidades atenienses: no era ateniense y sólo pasó parte de su vida en Atenas. Sus escritos no están, pues, inspirados por una necesidad de reacción ante los excesos de la democracia ateniense, ni tampoco por el deseo de modificar el régimen de esta ciudad: el problema entra al fin en la vía de la reflexión puramente teórica.

Se sabe que sus preferencias se dirigían, como las de Isócrates, hacia un régimen mixto, y tal es efectivamente la

naturaleza de esa *politeia*, que sitúa entre los tres regímenes sanos y normales y cuya imitación, la forma desviada, es precisamente la democracia. La democracia es una *politeia* en la cual el interés de todos se ve sacrificado al de una fracción.

Esta distinción entre *politeia* y democracia implica una condena de la segunda, pero que no parece referirse para nada a la idea de anarquía. ¿No habrá desempeñado esa idea ningún papel en la oposición entre estos dos regímenes? Sería sorprendente que así fuera, pero no fue así.

Al hablar, en primer lugar, de las democracias, hace Aristóteles, como siempre, una serie de distinciones. Distingue, en principio, las distintas formas de democracia según su estructura, y la anarquía democrática se sitúa en esta primera clasificación. Las democracias pueden diferir en su organización, tienen en general un punto en común y es que todo se hace bajo el imperio de la ley; por el contrario, en la última forma que menciona Aristóteles la soberanía ya no le pertenece a la ley, sino a la masa. Aristóteles define de este modo, con firme precisión, el mal que ya había vislumbrado Demóstenes. Ya que, en este caso, los decretos del pueblo priman sobre las leyes: «En otra forma de democracia, todas las condiciones son las mismas, salvo que el poder soberano pertenece a la masa popular: ése es el caso cuando son los decretos y no la ley los que deciden soberanamente. Este estado de cosas se debe a la acción de los demagogos[124]. (...) Porque el pueblo se convierte en monarca, ser único, aunque compuesto por una muchedumbre». Asimismo, un poco más adelante: «Un pueblo de esta clase, como monarca que es, pretende reinar solo, ya que rechaza el imperio de la ley, y se convierte en déspota, de tal forma que los aduladores son los que se llevan los honores; y una democracia como ésta corresponde a la tiranía entre las monarquías»[125].

124. El papel de los demagogos recuerda que el desorden democrático se traduce a nivel de las ambiciones: ver 1305 a 30, sobre la democracia extrema, en la que «los intrigantes, deseosos de medrar (οι σπουδαρχιωντες), actúan como demagogos, y llegan a hacer al pueblo soberano incluso de las leyes».

125. 1292 a. En los *Caballeros*, de Aristófanes, también se habla de la

Esta primera crítica corresponde, por tanto, a una violación de la soberanía de las leyes. La idea se precisa aún más cuando Aristóteles presenta una nueva clasificación, distinguiendo las distintas democracias según criterios económicos y sociales, y cuando se pregunta quiénes son los hombres que, en cada una de ellas, participan en el poder, de hecho y de derecho. Aquí también se sitúa aparte la última forma: aquella en que el pueblo, gracias a una indemnización, participa efectivamente en el poder, mientras que los ricos no pueden hacerlo, pues se lo impide el cuidado de sus negocios; de nuevo, en este caso, «es la masa de los pobres, y no de las leyes, la que detenta la autoridad soberana en el Estado»[126]. Esta forma de democracia, precisa Aristóteles, es la que «cronológicamente apareció en último lugar en las ciudades»[127]. La evolución es la misma que en Platón y en Isócrates; pero la soberanía de la ley se pone en tela de juicio más directamente y de varias formas a la vez.

No obstante, si volvemos a considerar el primer análisis, relativo a las estructuras, vemos que esa crisis, padecida por la soberanía de las leyes, no se da sola: está vinculada a un debilitamiento de la autoridad de los magistrados. Aristóteles se refiere aquí obviamente al desorden causado por los abusos de los procesos y contraprocesos, de los pleitos de los que tantos testimonios encontrábamos en la obra de Demóstenes; y nos habla de su gravedad: «Por otra parte, los que presentan acusaciones contra los magistrados dicen que es el pueblo el que tiene que decidir; éste acepta de buen grado la invitación y, de este modo, los magistrados pierden toda autoridad.» Más adelante el texto de Aristóteles demostrará que por «magistrados» hay que entender asimismo el Consejo, puesto que escribe: «La autoridad del Consejo desaparece igualmente en esa clase de democracia, en la que el pueblo,

---

tiranía de Demos; pero en este caso no se trata más que de la tiranía externa constituida por el imperio.

126. 1293 a, 9-10.

127. Ese régimen censurable, en el que reina la arbitrariedad del pueblo, también recibe el nombre de la más reciente democracia (1305 a).

reunido en asamblea, trata todos los asuntos»[128]. La última forma de democracia reviste, pues, todos los caracteres de lo arbitrario.

Aristóteles descarta despectivamente semejante régimen, que no es para él una constitución digna de ese nombre: «Sería, al parecer, crítica razonable pretender que una democracia de este tipo no tiene nada de constitución, ya que, allí donde no reinan las leyes, no hay constitución. En efecto, el imperio de la ley debe extenderse a todos, y los casos particulares ajustarse únicamente a la decisión de los magistrados y del cuerpo de ciudadanos. Por consiguiente, si la democracia es realmente una de las formas de gobierno, es evidente que semejante organización política, en la que todo se regula por decretos, no es ni siquiera una democracia propiamente dicha, ya que ningún decreto puede tener alcance general»[129].

No se puede definir con mayor claridad el mal político que acecha a la democracia. El efecto no tarda en dejarse sentir: para Aristóteles, la mala democracia se pierde en el desorden, que es como la otra cara de la dictadura popular.

No utiliza para describir ese mal la palabra «anarquía», que, aquí, estaría muy forzada: se trata más bien de una especie de abuso de poder que cambia el sentido y el funcionamiento de las instituciones.

Sin embargo, si bien Aristóteles concede más valor al análisis teórico de las estructuras del Estado, tampoco ignora ese aspecto más cotidiano de la ruina de la autoridad: el descuido, la «posibilidad de hacer lo que se quiere». Recoge, como tantos otros, la fórmula ya consagrada. Y señala el desvío que quiere que «en las democracias que pasan por ser las más democráticas» se instalara una situación contraria

128. 1299 b, final; ver también 1317 b, en donde Aristóteles precisa que, allí donde el pueblo recibe una indemnización y puede por tanto participar realmente en el gobierno, «el pueblo, asegurado de una fuerte indemnización, evoca a él toda decisión, como ya se ha dicho antes»: también *Constitución de Atenas*, 41.

129. 1292 a, 30 ss.

al interés común, porque «se define mal la libertad»[130]: se piensa que la libertad y la igualdad «es el derecho que tiene cada uno a hacer lo que quiere». Asimismo repite que es útil mantener cierta dependencia y no tener la posibilidad de hacer lo que se quiere, «ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede proteger contra el mal inherente a cada hombre»[131].

Esta dejadez puede, de rechazo, acabar con la democracia. Porque suscita el desprecio y favorece los intentos de revolución. Eso, dice, ocurre «en las democracias, cuando los ricos se ponen a despreciar el desorden y la anarquía» *(ataxias, anarchias)*[132].

Con extraña objetividad reconoce Aristóteles que la democracia exige, para ser duradera, cierto desorden (que nos recuerda al de la descripción platónica): «la insubordinación de los esclavos *(anarchia)*, de las mujeres y de los niños, la indiferencia por la clase de vida que cada uno puede llevar»[133]. Todo eso es favorable a la democracia en la medida en que a la masa le agrada más vivir en el desorden *(ataktôs)* que en la prudencia *(sôphronôs)*. Pero también la exageración entraña riesgos: «Se aumenta el desorden en el Estado *(ataktoteran)* y se incita a los notables a tolerar menos aún la democracia»[134]. Por el contrario, el régimen mixto, o *politeia*, que puede adoptar los rasgos de la democracia moderada, está, según él, muy próximo a la aristocracia. Ahora bien, la aristocracia es el régimen del orden *(eunomia)*[135]. Y éste se resume en dos rasgos: la obediencia a las leyes y su excelencia.

Hay que destacar, sin embargo, que, en su análisis de las revoluciones, en los consejos que da para el mantenimiento de los regímenes, Aristóteles no insiste sobre el peligro del desorden moral. Aunque sí afirma, a propósito de las clases

130. 1310 a, 28.
131. 1318 b, 39-40.
132. 1302 b, 29. Las palabras se repiten a propósito de Megara, citado junto con los otros dos.
133. 1319 b, 29.
134. 1319 a, 15.
135. 1294 a.

medias, que la riqueza enseña a no obedecer y que la pobreza envilece. Pero, por lo general, se contenta sobre todo con hablar de medidas técnicas –demasiado técnicas para encontrar eco en el mundo moderno, y demasiado técnicas también para apuntar directamente a la anarquía–. De hecho, el admirable moralista que es Aristóteles fue el primero en separar en Grecia los dos terrenos[136]. Tuvo conciencia de lo que tenía de específico el hecho político; su análisis ganó rigor, pero perdió vigor. Tiene la fría lucidez de lo que ya no está comprometido y no pretende reformar, sino solamente comprender.

Para escapar al peligro descrito por Platón, una democracia debería combinar las dos series de consejos que formularon después de él Isócrates y Aristóteles: ambos menos severos que él, ambos partidarios de regímenes mixtos o moderados, abordaron el problema bajo un ángulo muy distinto. Se completan el uno al otro.

G) DE LA ANARQUIA A LA TIRANIA

Más allá de los consejos morales y políticos, que varían con cada autor y en función de su filosofía, hay una advertencia que aparece aquí y allá en los textos griegos y tiene un gran alcance: es aquella que, obstinadamente, denuncia en la anarquía una vía abierta a la tiranía.

Ya Teognis, en el siglo VI, anunciaba aquel peligro. Sólo se lamentaba entonces de un cambio en el seno de la aristocracia en la que tiene primacía el dinero, y veía en esa mala orientación adoptada por los jefes un peligro para el porvenir. Ya que una ciudad en la que, por medio de la violencia, «los malos corrompen al pueblo y consagran el derecho de la injusticia para sacar provecho y poder para sí mismos, no hay esperanza de que esa ciudad conozca una larga quietud –aunque hoy repose en una profunda paz–, puesto que los

136. Aristóteles habla mucho de la *akolasia*, pero siempre en la *Ética a Nicómaco*.

malos le han tomado gusto a esos viles provechos, presagios de infortunios públicos: ya que no derivan de ello sino sediciones, matanzas entre ciudadanos, monarquía»[137].

La idea no tardaría en convertirse en un argumento clásico. La encontramos en Heródoto en el debate de los conjurados persas: Darío, que aboga por la monarquía, demuestra que deriva directamente de los desórdenes democráticos: «Dadle ahora el poder al pueblo: ese régimen no escapará a la corrupción[138]; ahora bien, la corrupción en la vida pública da lugar entre los malos no ya a odios, sino a amistades igualmente violentas, ya que los aprovechados necesitan entenderse para embaucar a la comunidad. Esto dura hasta el día en que alguien se erige en defensor del pueblo y reprime esos desmanes; se gana la admiración del pueblo y, como se le admira, pronto destaca como jefe único *(monarchos)*; y la ascensión de ese personaje demuestra una vez más la excelencia del régimen monárquico»[139].

El rey Darío puede resultar un defensor sospechoso; pero, un poco más tarde, encontramos el mismo argumento al servicio de otras ideas que sólo traducen el temor a la tiranía. De ese modo el Anónimo de Yámblico, sin duda a finales del siglo V, demuestra que el peor efecto del desorden es que produce la tiranía: «Por último, la tiranía, esa plaga tan importante por su alcance y naturaleza, no tiene más origen que el desorden. Hay personas que, al no reflexionar correctamente, se imaginan que hay otro origen y que los hombres se ven privados de su libertad sin que sean ellos responsables, y sufriendo la coacción del tirano cuando llega al poder: es ésta una interpretación incorrecta. Ya que aquel que piense que un rey o que un tirano nace de otra cosa que no sea el desorden y la ambición, ha perdido la razón. Eso ocurre

137. 45-51. Ver ya 39-40: «Cyrnos, nuestra ciudad está de parto y me temo que dé a luz a un enderezador de nuestros deplorables excesos».

138. Citamos aquí la traducción de A. Barguet (la Pléiade): la palabra «corrupción» es mejor que la de «maldad», utilizada por Ph.-E. Legrand para traducir *kakotes;* sin embargo, el término no significa que se esté vendido: designa, de forma más amplia, la ausencia de virtudes aristocráticas.

139. III, 82.

cuando todos se vuelven hacia el mal. Porque los hombres no pueden vivir sin leyes y sin justicia. Así pues, cuando esos dos bienes —leyes y justicia— desaparecen por parte del pueblo, entonces su mantenimiento y salvaguarda tienen que recaer sobre un individuo. ¿Qué otro medio cabe de que la soberanía recaiga sobre uno solo, si la ley hecha para el bien del pueblo, no se ha dejado de lado?»[140].

Esta amenaza tan precisa que, en el texto, viene a romper el paralelismo observado hasta entonces entre los beneficios del buen orden y los inconvenientes del desorden, y que constituye como la conclusión del extracto transmitido por Yámblico, ha tomado un giro muy decisivo; se ha relacionado con el análisis, hecho por los sofistas, de las condiciones primeras de toda vida en sociedad[141].

Sin embargo, incluso esta indicación no es nada comparada con la amplitud que la idea llega a tener en Platón. Todo su repaso de las constituciones, en la *República*, está destinado a ver cómo se va pasando de eslabón en eslabón, del mejor régimen al peor: el grado más bajo es la tiranía, que nace, según Platón, del desorden democrático.

Toda la notable descripción de ese desorden, que citábamos más arriba, se sitúa en un desarrollo cuya introducción sería: «Veamos pues, querido amigo, con qué carácter se presenta a tus ojos la tiranía; porque, en cuanto a su origen, es evidente que la tiranía procede de la democracia»[142]. La filiación que aquí se da como evidente preside todo el análisis que comienza pocas páginas después, y demuestra cómo el exceso de libertad trae consigo la ruina de la libertad. El pueblo quiere apropiarse de los bienes de los ricos: éstos intentan defenderse y entonces se les acusa de ir contra el pueblo. No estaban contra el pueblo, pero necesariamente se vuelven contra él. Se intensifican las

140. 634 final-635.

141. Las últimas líneas del texto, no citadas aquí, hacen asimismo alusión al individuo superior que querría arrogarse el poder, pero que no podría ser más fuerte que la masa unida contra él; ese problema, y el argumento en sí, debían ser de actualidad, ya que recuerdan mucho al debate del *Gorgias* entre Sócrates y Calicles, sobre la aplicación del derecho del más fuerte.

142. 562 a.

luchas. El pueblo elige entonces un protector (el término es el mismo que en Heródoto) y ve entonces que éste, que se ha entrenado en las condenas injustas y en las ejecuciones, abandona el respeto a los demás para convertirse en tirano. Está como cogido en un engranaje: «¿No es entonces para un hombre así, una necesidad y como una ley del destino, o bien perecer a manos de sus enemigos o bien convertirse en tirano y volverse lobo?»[143].

Esta descripción de la evolución de los regímenes concordaba con el hecho de que los tiranos griegos, sobre todo los atenienses, fueran en sus orígenes jefes populares que protegían al pueblo contra los grandes o los poderosos. Resultaba tanto más inquietante cuanto que se veía confirmada por la historia.

Por eso no nos puede sorprender encontrarla en Aristóteles con pocos cambios.

En su obra, la investigación histórica adquiere mayor importancia; aporta, pues, ciertas precisiones a aquella especie de ley de evolución que parecía admitir Platón: demuestra que, a veces, la tiranía nace de una oligarquía o que, a veces, la democracia se transforma en oligarquía[144]. Sin embargo, no rechaza en absoluto las líneas generales del análisis. Reconoce que en otros tiempos era frecuente el paso de la democracia a la tiranía, porque los jefes del pueblo eran jefes del ejército[145]. Reconoce también que en cualquier momento la tiranía puede nacer de una democracia extrema[146]. Y, sobre todo, cuando estudia las revoluciones en las democracias, se aproxima mucho a Platón. En efecto, atribuye esas revoluciones a los demagogos[147], y describe sus actuaciones en términos que recuerdan a Platón: «Unas veces, acusando en falso a los ricos propietarios a título individual[148], les

143. 566 a; el desarrollo empieza en 565 a.

144. 1316 a, 35 y 24.

145. 1305 a, 7 ss.

146. 1296 a, 3.

147. Se comprueba una vez más que, si bien la culpa es de la democracia, no se debe en nada al pueblo.

148. La traducción Aubonnet se encuentra aquí muy ligeramente modificada.

empujan a coaligarse (el temor común acerca a los más encendidos adversarios); otras veces, movilizando contra toda su clase a la masa popular»[149]. Esto acarrea, según los casos (Aristóteles cita algunos ejemplos), o una oligarquía o una tiranía: de todas formas, es el final del régimen democrático.

Tanto para Aristóteles como para Platón y sus predecesores siempre se corría el peligro de que degenerara la democracia: solamente en Aristóteles disminuyeron las oportunidades de desembocar con ello en una tiranía[150]. Desde el punto de vista de la libertad, la diferencia no cuenta: el gobierno de los Treinta, en Atenas, al final de la guerra del Peloponeso, había sido una oligarquía, pero se hablaba de los treinta «tiranos» —igual que se puede hablar de «fascismo» allí donde no hay fascio para designar indistintamente la autoridad de un dirigente único o de un grupo.

Así pues, la reflexión griega no se contentó con analizar todas las formas de anarquía que amenazan a la democracia, con sus síntomas y sus causas, no se limitó a descubrir a través de qué crisis de valores y de qué fallos institucionales se llega a esa anarquía: supo asimismo definir, con creciente rigor, lo mucho que puede costar.

149. 1304 b, 22-24.

150. Ver, sin embargo, 1296 a: «Una tiranía puede nacer de la democracia más radical tanto como de la oligarquía».

III
PARTIDO Y PATRIA

El contraste fundamental que opone la democracia a los regímenes tiránicos no debe ocultar el hecho –denunciado, como hemos visto, por Aristóteles– de que el gobierno popular puede llegar a ser tiránico. Es incluso, según Aristóteles, el mal al que más expuesto está. Acaece cuando el «pueblo» o el partido popular, que no es más que una fracción de la población, llega a ejercer una especie de dictadura, mientras que no se hace caso del resto de los ciudadanos, que ven que sus derechos son prácticamente nulos. El «pueblo» en ese caso no se confunde con la ciudad; y la importancia del partido priva en todos los aspectos sobre la de la patria.

La palabra misma «democracia«, en su valor etimológico, refleja la ambigüedad entre las dos acepciones del término; pues puede designar tanto la soberanía del pueblo, constituido por el conjunto de los ciudadanos (como cuando se dice «el pueblo francés»), o el dominio del pueblo, representado, en el seno de esos ciudadanos, por una clase o un grupo opuesto a otros. La palabra *demos* en griego –como «pueblo» en francés– se utiliza en esos dos sentidos.

A) EL PROBLEMA DE LA UNIDAD

Mientras ese *demos* sólo se oponía al rey, no había problema[1]. Pero la división que se hizo más tarde entre el pueblo,

1. Es el caso de Homero; e incluso aunque haya cierto sarcasmo, leemos en la *Ilíada* (XII, 213) que Polidamas, hijo del rey, es, con relación a Héctor, «del pueblo».

por una parte, y aquellos que los textos llaman los «felices», los «poderosos», los «gordos», los «buenos», o sencillamente los «ricos», que ejercían el poder en la ciudad, seccionó la ciudad en dos fracciones antagonistas. En tiempo de la guerra del Peloponeso, cuando se dice «el pueblo ha decidido», se trata del conjunto de los ciudadanos; pero también se dice: «El pueblo echó de la ciudad a los poderosos», y entonces sólo se trata de un grupo. En la obra de Tucídides se encuentra incluso una y otra vez un paralelismo entre dos grupos que se nos presentan como enemigos o al menos irreconciliables: el pueblo – los demás[2].

Incluso la forma en que se había instituido la democracia ateniense reflejaba ese antagonismo, que sólo se había superado a duras penas y que sobrevivía en las mentes de todos.

Solón, con quien se dice se originó esa democracia, había intentado mitigar el conflicto, no suprimirlo. Había desempeñado el papel de árbitro e impuesto a los dos grupos una serie de concesiones, pues así lo exigía el bien de la ciudad[3]. El mismo lo dice: «Me quedé en pie, protegiendo a los dos grupos con un fuerte escudo y no permití que ninguno venciera injustamente»[4]. Pero no unió aquellos dos partidos: les mantuvo a raya: «Yo, como entre dos ejércitos, me mantuve tan inamovible como un hito». Así pues, ya en los comienzos existía la tensión, y el «pueblo» no coincidía con la ciudad. Solón únicamente pudo salvar a esta última impidiendo que las hostilidades dieran paso a la guerra civil.

Por eso no debe sorprendernos que el malestar renaciera al desaparecer él. Medio siglo más tarde, apenas se había

2. A los otros se les llama a veces «los poderosos» o «la minoría»; para la oposición de los dos grupos, ver por ejemplo I, 24, 5; II, 65, 1; III, 47, 1; III, 72, 1; 74, 1; 75, 4-5; IV, 71, 1; V, 4, 1; 82, 1 ...

3. Ver el valor de πολις en los fragmentos 10, 3 y sobre todo 24, 25 (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12, 4). En este último fragmento la palabra δῆμον, al principio, puede designar a la asamblea popular o, en última instancia, al partido popular. La idea de una unificación profunda del cuerpo politico sobrepasaría con mucho el papel de Solón e introduciría en el principio del texto una especie de ilogismo.

4. Fragmento 5, 5; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12, 1; igualmente para la cita siguiente.

derrocado a la tiranía cuando estalla en Atenas la lucha entre Clístenes e Iságoras, es decir, entre el bando del pueblo y el de los aristócratas, con la consiguiente llamada al extranjero y combates en la propia ciudad. Esa lucha terminó con el éxito de Clístenes, que había sabido atraerse al «pueblo» a su partido, pueblo que hasta entonces se había mantenido al margen[5]. El resultado fue una democracia, consolidada más adelante por la victoria de la flota en las guerras médicas. El peligro corrido en común selló el acuerdo en torno a ese régimen. La identificación entre ese pueblo triunfante y la ciudad en su conjunto se había conquistado al fin.

Semejantes enfrentamientos podían, sin embargo, darse de nuevo: se vio con ocasión de la guerra del Peloponeso, que trajo a Atenas una serie de dificultades. El régimen del pueblo no era más que, en apariencia, el de todos los atenienses, unidos en una administración colectiva.

Por eso ese conflicto latente explica en gran medida la sorda amargura de los aristócratas: éstos, al vivir en régimen de igualdad, se sentían excluidos. El Pseudo-Jenofonte nos brinda el testimonio de esa amargura, cuando se queja con insistencia de que los hombres del pueblo tengan «primacía» sobre las gentes de bien: no habla de igualdad, sino de superioridad y dominio[6].

Ese sentimiento de frustración puede, sin embargo, tener otras causas, más profundas y más generales. No es solamente el resultado de la larga serie de luchas en el transcurso de las cuales esos aristócratas perdieron los privilegios que creían haber adquirido para siempre: corresponde asimismo a una característica del funcionamiento de toda democracia.

Las asambleas, en efecto, se regían por la ley del mayor número, que actuaba, inevitablemente, en favor del pueblo. Aristóteles entendió muy bien ese mecanismo que, en la práctica, hacía que el único jefe fuera el pueblo: explica, en la *Política*, que una democracia que presume de igualdad implica que todos los ciudadanos participen por igual en el

5. Ver Heródoto, V, 66 y 69.
6. I, 1: ἄμεινον πράττειν – I, 2: πλέον ἔχει–, I, 4: πλέον νέμουσι.

gobierno; ahora bien, añade, «como el pueblo es más numeroso y son ejecutorias las decisiones de la mayoría, ese régimen es necesariamente una democracia» —entendamos: un régimen en el que predomina el partido popular[7]—. Los aristócratas, aun teniendo los mismos derechos que los otros, estaban, pues, un tanto apartados, y eran conscientes de ello.

Ese problema, que presenta un carácter universal, se planteaba en Atenas en términos aparentemente muy distintos a los que puedan encontrarse en las democracias modernas. No solamente la democracia ateniense se resentía de las luchas violentas de las que apenas si acababa de salir: se basaba asimismo sobre una división más profunda y duradera que la de las democracias de hoy. En efecto, en la Grecia antigua el «pueblo» y el «partido popular» eran expresiones sinónimas; ya que los dos campos se encontraban separados no tanto por las ideas o los programas como por una diferencia social. Por lo demás, no había partidos en el sentido moderno de la palabra. La mayoría estaba siempre, pues, al lado del pueblo. Y los términos lo dicen, puesto que el partido popular o democrático también se llamaba «mayoría» y se opone, como tal, a la «minoría» (los *polloi* contra los *oligoi*). Por el contrario, en las democracias modernas la mayoría puede cambiar de bando. Los datos incluso son más flexibles. Y el problema de los modernos no se parece al de los antiguos más que en aquellos casos en los que la mayoría se encuentra efectivamente del lado popular, y en los que cabe la posibilidad de que se instaure como en Atenas, pero revistiendo una forma distinta, una dictadura popular. Por lo demás, es evidente que los partidarios de ella tenderán lo más posible a acentuar la diferencia social, oponiendo, por ejemplo, los «trabajadores» a los demás[8].

En los casos en los que la situación sea distinta, el problema consistirá solamente en evitar un poder demasiado opresivo de la mayoría como tal.

7. 1291 b, 37-39. La traducción es nuestra.

8. La existencia de partidos, con programas y teorías, permitiría creer que el reparto no es exactamente social; y las encuestas estadísticas lo confirman.

Bajo esta forma, a priori, no debería haber nada demasiado agudo: desde el momento en que exista una amplia serie de opciones, hecha en función de ideas, no hay mejor forma de consultar al conjunto de ciudadanos que la de recoger la opinión de todos; ése es el principio de toda elección equitativa. Sin embargo, no hay que olvidar que, si nuestras democracias difieren de la de Atenas por esa función de los programas y de las ideas, difieren también, por otra parte, en el hecho de que son indirectas: un voto único del pueblo entrega, por tanto, el poder a una mayoría durante varios años. En Atenas el pueblo podía cambiar de parecer; incluso hemos visto que no vacilaba en hacerlo. Eso tenía sus inconvenientes, pero siempre dejaba la puerta abierta a la iniciativa popular. El grupo en el poder se encontraba definido de manera más rígida, pero la consulta, repetida una y otra vez, permitía combinaciones más variadas.

La experiencia ateniense de la dictadura popular y de las dificultades con que tropieza una democracia a la hora de hacer coincidir pueblo y ciudad, partido y patria, constituye, por tanto, un tema de meditación que puede ser útil en el mundo moderno. También resulta ser tonificante, puesto que esta experiencia demuestra cómo, tras una serie de crisis sin igual, la idea de una unidad colectiva que englobara los distintos partidos terminó por imponerse en los hechos y en las doctrinas.

1. LA AVENTURA DEL SIGLO V

El problema de la dictadura popular, como tantos otros, conoció una mayor agudeza durante la guerra del Peloponeso. Esta coincidía con la democracia extrema, y las dificultades de la lucha exterior pusieron de manifiesto el peligro que se vinculaba a aquel régimen. Ese peligro lo formulan, con mayor o menor urgencia, todos los autores, ya sea de forma indirecta, en la tragedia, o de forma directa, en los textos históricos o políticos.

A) EL TESTIMONIO DE LA TRAGEDIA

Efectivamente, la tragedia cambia por entonces radicalmente su forma de evocar las realidades del momento y la imagen de la ciudad.

1) *Esquilo y la unidad de la ciudad*

En la obra de Esquilo, aun inspirada por la experiencia gloriosa de las guerras médicas, la ciudad se presenta siempre como un todo y los reyes siempre están preocupados por el bien público, que persiguen en armonía con el pueblo. Nunca, aunque se trate de acontecimientos recientes, como en los *Persas*, se inmiscuye Esquilo en las luchas de partido. Presenta la victoria de Salamina sin hacer intervenir para nada los nombres de Temístocles ni de Arístides, y los comentaristas modernos se esfuerzan en vano en querer demostrar que la obra es un alegato en favor de uno o de otro. Asimismo, en las *Euménides*, en donde se hace referencia al Areópago, en una época precisamente en que la democracia reducía los poderes de ese consejo, unos pretenden encontrar un alegato contra la reforma, otros ver en ella un elogio del papel importante que el Areópago puede aún desempeñar en su única función judicial.

Sin embargo, en las tragedias de Esquilo la ciudad siempre está presente, viva y primordial. Los *Siete contra Tebas* en el 467, en lugar de limitarse a la querella entre los dos hermanos, ofrece sobre todo un cuadro de una ciudad asediada, cuya angustia sería exactamente la misma ante cualquier otro enemigo. Polinice, que ataca a su patria, no aparece nombrado hasta el verso 641. Eteocles, su rival, sólo es hasta entonces el valeroso jefe que reza por la salvación de la ciudad y se esfuerza por salvarla. De hecho, lo consigue. Ya que, contrariamente a los datos que nos ofrece el mito, el resultado de la lucha es que los dos reyes mueren, pero que, en cambio, la ciudad prevalece[9]. Si bien esa virtud de Eteocles, en los *Siete*

9. Ver 792 y ss; 804; 814 y ss; el final de la obra, que, por otras razones, se suele considerar una adición tardía, ofrece, a este respecto un contraste, puesto que terminaría con la imagen de una ciudad dividida.

contra Tebas, se ve empañada por la pasión que le hace ceder a la maldición paterna, no ocurre lo mismo con el rey de las *Suplicantes:* esta tragedia, representada sin duda en el 463, ofrece la imagen radiante de un rey absolutamente dedicado a su ciudad, que la guía aunque al mismo tiempo la consulta, obteniendo con ello el consenso unánime de los ciudadanos para la defensa de las suplicantes: su figura idealizada combina, pues, no sin cierto anacronismo, la nobleza real, con el civismo democrático. El Agamenón de la *Orestíada* ya no es tan perfecto; pero el pueblo no empieza a murmurar contra él más que cuando se hace responsable de numerosas muertes causadas por la guerra; y esas murmuraciones son simplemente reflejo de su falta y anuncio del castigo que le impondrán los dioses. Apenas cae Agamenón bajo los golpes de Clitemnestra cuando la fidelidad del pueblo se manifiesta sin ambajes. El también era un gran rey, y, como dice el coro, «un guardián abnegado entre todos»[10].

Unicamente la última obra de la trilogía, las *Euménides*, hace alusión a unas posibles querellas en el seno de la ciudad; pero lo hace para pedir insistentemente que semejante plaga no se extienda por Atenas. La reconciliación entre Atenea y las Erinias se hace con esta promesa. Incluso constituye un modelo de la unión por realizar, puesto que se basa en la persuasión y en un común respeto por el orden del Estado.

2) *Eurípides y la tiranía popular*

En Eurípides, por el contrario, y sobre todo en sus obras de la segunda parte de la guerra del Peloponeso, el pueblo se ha convertido en una muchedumbre ruidosa y tiránica, animada por pasiones violentas, a la que temen los reyes y a la que han de adular.

El Teseo de las *Suplicantes* de Eurípides sigue actuando con su pueblo como lo hacía el rey de las *Suplicantes* de Esquilo[11], pero ya a partir de *Hécuba*, estrenada hacia el 424,

10. *Agamenón*, 1452.

11. La única diferencia reside en que se refiere abiertamente a las instituciones democráticas y a la «monarquía» del pueblo (352).

Agamenón le tiene miedo. La obra nos presenta a un Ulises demagogo que se convierte en el «adulador de la muchedumbre»[12], y a un rey de reyes que tiembla ante la opinión del ejército; incluso Hécuba exclama que ya nadie es libre, puesto que siempre se es esclavo de algo: Agamenón lo es de «la muchedumbre de los ciudadanos»[13]. No es más valiente su hermano Menelao en el *Orestes*, dieciséis años más tarde. El es quien, en un párrafo célebre, evoca el tumulto de las asambleas, semejante al incendio y a la tempestad[14]. Aunque rey, se declara incapaz de actuar directamente: lo único que puede hacer es intentar ganarse a los ciudadanos y «sacar partido de su excesiva pasión»: «Tengo que salvarte —dice—, con habilidad, sin querer hacer violencia al más fuerte»[15]. De hecho, la asamblea, dentro de la tragedia, seguiría los consejos de un hombre vil, «confiando en el esplendor de su elocuencia y en la grosería de su franqueza»[16]. Por último, en *Ifigenia en Aulide*, obra póstuma, Agamenón se muestra tan espantado ante la muchedumbre y la opinión que él mismo se lamenta, diciendo que es «esclavo de la muchedumbre»; todos se lo reprochan, uno tras otro: «¿Tan terrible es la muchedumbre?», le pregunta su hermano. «Es cobarde y teme demasiado al ejército», declara su esposa[17]. A ese pueblo tiránico no se le puede consultar: se le adula y se le obedece.

3) *Eurípides y la ciudad dividida*

Por otra parte, la propia ciudad es cada vez menos homogénea, cada vez menos como un cuerpo cívico unido: aparece

12. *Hécuba*, 132.
13. *Hécuba*, 866.
14. Ver pp. 27-28.
15. *Orestes*, 709-710.
16. *Orestes*, 905.
17. Las citas están tomadas de los versos 450, 517 y 1012. En la obra, Ulises aparece aún como demagogo (525-526); y Aquiles, que es valiente, está a punto de perecer a manos de sus propios soldados; los gritos ahogan su voz, ya que, observa Clitemnestra, «el gran número es un mal temible» (1358).

dividida en grupos distintos y en clases sociales. Así, en las *Suplicantes* encontramos todo un desarrollo sobre los jóvenes ambiciosos que arruinan al pueblo; después de eso tenemos un párrafo sobre las tres clases del Estado –los ricos, los pobres y la clase media, que es la que «salva las ciudades»[18]–. No era necesaria semejante tirada. Parece tan fuera de lugar que muchas veces se ha pensado –equivocadamente a nuestro parecer– que se trataba de un párrafo añadido ahí posteriormente y por error. Las realidades de la ciudad dividida empiezan, pues, a obsesionar a los héroes del mito. Poco después, entre 420 y 415, *Heracles furioso* ofrece al debate la imagen de un tirano, y se nos dice que ha llegado al poder al favor de las guerras civiles: esta circunstancia, sin ninguna relación con la acción, se recuerda en distintas ocasiones[19]. Unos años más tarde vemos al joven Ión, en la obra que lleva su nombre, lanzarse a una larga reflexión, desprovista de utilidad dramática, sobre las dificultades que encontrará en Atenas: «odiado por la muchedumbre incapaz» si pretende actuar, le despreciarán, piensa, las gentes de bien que huyen de la política y envidiarán aquellos que la practican[20]. No piensa en «la ciudad»: evoca a grupos antagónicos. En 413 aparece *Electra:* vuelven a surgir desarrollos de orden social. El campesino convertido en esposo de Electra representa a la clase pobre pero valerosa; Orestes admira sus méritos, se interroga sobre las relaciones entre la virtud y el dinero, y concluye que hay que escuchar a los hombres del tipo de ese campesino: «Con semejantes ciudadanos, los Estados son prósperos, así como las familias»[21]. El fraccionamiento de la ciudad en grupos opuestos se inscribe aquí en el marco de la obra: por una atrevida modificación de la leyenda y una ruptura no menos atrevida con las tradiciones escénicas, la campiña en la que vive Electra se ha convertido en el lugar

18. *Suplicantes*, 238-245.
19. 273, 543, 588. Ver en *Andrómaca*, 474, la alusión, bastante forzada a las disensiones de la ciudad.
20. *Ión*, 595-606.
21. 386-387; ver 38. Inversamente, Egisto representa, de forma bastante imprevista, al poder de los ricos (939).

de acción. Representa el mundo en el que habitan gentes sencillas y buenas, lejos de la ciudad, del palacio, de las riquezas. Cuando hacia el final aparece Clitemnestra con sus lujos y sus pompas, el contraste se hace clamoroso. Poco después, en las *Fenicias*, se renuevan los datos habituales, lo que no deja de ser significativo. Toda la obra se llena del enfrentamiento entre los dos hermanos enemigos, que Esquilo había relegado a un segundo término. En esta ocasión se encuentran y discuten con acritud, sin que ninguno de los dos tenga en cuenta el interés de la ciudad[22]. Cada uno de ellos refleja a su manera los conflictos de la época de Eurípides —hasta en la forma en que se lamenta Polinice, después de Electra, de la pobreza en que vive—. La tragedia *Orestes*, de la que hablábamos antes, hace depender la suerte de Orestes de los enfrentamientos entre ciudadanos: se dedica una larga descripción a la sesión de la asamblea del pueblo argio, que tiene que decidir, de manera un poco anacrónica, de la suerte del héroe[23]. Se suceden los discursos, procedentes de personajes que representan los distintos medios: el más razonable es en este caso un labrador, «de los que hacen, solos, la salvación del país»[24]. En realidad, ese labrador pertenece a una clase media, puesto que se opone a Taltibios, heraldo siempre dispuesto a adular a los grandes, y a otro orador, un individuo que ni siquiera es ciudadano y en el que se reconoce al demagogo de aquella época, Cleofonte[25]. Eurípides aprecia a ese hombre modesto, y una vez más se deja llevar por la evocación de esas divisiones: se lanza a un desarrollo general, en el que opone, en unos cuantos versos, a los buenos y a los malos consejeros: el párrafo, como el

22. Solamente Meneceo tiene el sentido del bien de la ciudad; y el texto por el que justifica el sacrificio que hace de su vida contrasta, a este respecto, con los demás discursos pronunciados en circunstancias análogas: ver nuestro artículo sobre «Les *Phéniciennes* d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque», *Revue de Philologie*, 39 (1965), pp. 28-47.

23. *Orestes*, 885-956.

24. *Orestes*, 920.

25. Ver nuestro articulo sobre «L'assemblée du peuple dans l'*Oreste* d'Euripide», *Studi class. in on. Q. Cataudella*, I, pp. 237-251.

de las *Suplicantes* y el del *Ión*, se despega tanto del contexto que algunos han creído mejor suprimirlo de ahí.

La evolución es, pues, muy clara. La ciudad no solamente se ha convertido en presa de un *demos* tiránico: ante las dificultades surgidas con esta nueva orientación de la democracia, la tragedia testimonia que la ciudad se escinde en grupos opuestos. Eurípides no puede concebirla como un todo. Su única esperanza está en el equilibrio que aseguraría la clase media. Por eso llega incluso a introducirla en el mundo heroico del mito, lo que choca y resulta extraño, pero al mismo tiempo revela el lugar que ocupaban en su pensamiento las oposiciones sociales de su tiempo.

Podemos, pues, decir que asistimos a un divorcio cada vez más completo entre la ciudad y el pueblo[26]. Ese divorcio se traduce en la obra de Eurípides por hechos de toda suerte, que van desde la tirada anacrónica hasta la estructura de sus piezas: no hay, por ello, que atribuirlo al pensamiento personal del poeta. Cada época se refleja en el teatro que inspira; y la evolución que se dibuja de ese modo a lo largo de un siglo es demasiado profunda y demasiado continua para no corresponder a un cambio en la situación política.

B) TUCIDIDES Y LA CIUDAD DIVIDIDA

Los demás textos de la misma época confirman la existencia de ese cambio, que desemboca, en las discusiones propiamente políticas, en la aparición de cierto número de problemas relativos a la democracia.

Tucídides lo atestigua: la experiencia contemporánea era la de una división apasionada en el seno de todas las ciudades griegas. El historiador desentrañó incluso las razones en el famoso análisis del libro III, sobre los desórdenes de la guerra civil, parte del cual se citó en el capítulo anterior. En él

26. Algunas ideas aquí expuestas se han desarrollado más ampliamente en una serie de conferencias dadas en Santander en julio de 1975: se publicarán próximamente en Madrid bajo el título: «La tragédie grecque et la crise de la cité».

explica que la guerra que oponía a Atenas y su democracia con la oligarquía de Esparta ofrecía un recurso natural a los partidarios que aquí y allá veían en ella la ocasión de obtener apoyo. Naturalmente, Atenas y Esparta se frotaban las manos al enfrentarse en esas distintas ciudades y apoyaban a su partido para conseguir nuevos aliados o para conservar los antiguos. De ello se derivó un recrudecimiento de las pasiones políticas, que pasaban a partir de entonces por delante de las leyes religiosas, morales o cívicas y por delante de todos los vínculos humanos que no fueran el partido. Efectivamente, el partido era más importante que la patria; los jefes de las facciones «trataban los intereses del Estado, a los que servían con palabras, como un premio que había que intentar lograr». Y «los elementos intermediarios en las ciudades eran suprimidos por los dos bandos, o bien porque no les daban su apoyo, o bien porque no se soportaba la idea de que ellos se escaparan»[27].

Esta división no alcanzaba solamente a las ciudades democráticas; y el desprecio del bien público no era lo único que producía el *demos;* el resultado seguía siendo una profunda disociación entre el pueblo en el sentido de partido popular y el pueblo en el sentido de comunidad cívica.

Estas perturbaciones aún no afectaban a Atenas, en donde el pueblo encarnaba a la ciudad en pie de guerra. Sugieren, sin embargo, que la impaciencia de la oposición se agravaría y aumentaría, esperando la ocasión de manifestarse.

Mientras se mantuvo la situación exterior de Atenas, faltó la ocasión. Solamente se adivina la tensión a través del proceso y las incertidumbres internas que afloran en la obra de Tucídides. Los disturbios que marcaron el comienzo de la expedición de Sicilia —con la mutilación de los Hermes, la parodia de los misterios, las denuncias y los temores que hicieron se volviera a llamar a Alcibíades— pronto traducen un agravamiento[28].

27. III, 82, 8.

28. Ver a este respecto los análisis del libro reciente de O. Aurenche, *les Groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros, Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J. C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Y he aquí entonces a Alcibíades en Esparta. Ha hecho traición. Pero si viene a unirse a los enemigos de su patria, ¡eso es según él lo que quiere un patriotismo bien entendido! En su descaro, el texto ilumina con luz brutal el problema tal y como se planteaba entonces en las mentes.

En primer lugar aclara el papel que desempeñó el exilio en esa clase de civismo. No hay que olvidar, en efecto, esa característica de la vida política griega, que quería que el partido vencedor expulsara en masa a los oponentes más temibles. Ya en la época de Clítenes, vemos cómo el partido de Iságoras, apoyado por Esparta, expulsa a setecientas familias atenienses[29]. Esta forma de proceder concuerda con la estrecha solidaridad que implicaba la antigua concepción de la ciudad-Estado; por eso era corriente su utilización. Algunos de los incidentes que desencadenaron la guerra del Peloponeso, luego la expedición de Sicilia, se debieron a la acción de los exiliados: por ejemplo, Epidamne y los Leontinos[30]. Lo mismo puede decirse de los disturbios que marcaron el desarrollo de esa guerra: por ejemplo, en Megara o en Samos[31]. Una fracción de la población se encontraba expulsada y perseguida: no tenía otra esperanza más que la de un retorno por la fuerza. En esas condiciones, el bando vencido no podía en ningún caso aceptar la sumisión: cada grupo representaba un régimen; cada grupo excluía al otro.

Este aspecto de las cosas se traduce con fuerza en el discurso de Alcibíades, para quien, como para todos los exiliados, lo esencial es su regreso —cualesquiera que sean los medios y cueste lo que cueste.

El discurso cuenta con gran habilidad retórica: da idea con ello de los sofismas a que recurrían aquellos para quienes la ciudad, dotada de un régimen popular, no era ya la ciudad, sino un Estado usurpador, cuyos enemigos habrían de ser expulsados igual que lo fueron ellos.

29. Heródoto, V, 72 y 73; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 20, 3. El número parece considerable; pero no es posible dudar de su autenticidad y otros casos son comparables.

30. Ver Tucídides, I, 24, 5; V, 4, 2 y VI, 6, 2.

31. Ver Tucídides, IV, 66, 3 y 75, 1.

De este modo llegamos a la paradoja de dar como signo de patriotismo la empresa de un hombre contra su patria. Pero mejor escuchemos los razonamientos de ese ateniense, que enseña a los espartanos la forma de vencer a Atenas: «Y pido que ninguno de vosotros me juzgue desfavorablemente si, yo que antes pasaba por amar a mi patria, marcho hoy con todas mis fuerzas contra mi país junto a sus más grandes enemigos; que el ardor del exiliado no cree prevención contra mis palabras. Soy exiliado; pero de este modo escapo a la maldad que me ha expulsado, y no a la posibilidad, oídme bien, de seros útil. Y los más grandes enemigos de Atenas, por otra parte, no son aquellos que, como vosotros, veían en ella a la enemiga, sino aquellos que han hecho que sus amigos se conviertan en sus enemigos. En cuanto al amor a la patria[32], no lo siento allí donde se me perjudica, sino en donde con toda seguridad ejercía mis derechos políticos; a mi entender no es cierto que tenga una patria y que hoy marche contra ella: más bien ha dejado de serlo y quiero reconquistarla. Y se tiene amor a la patria no cuando, tras haberla perdido injustamente, se niega uno a marchar contra ella, sino cuando por todos los medios, en el ardor de su deseo, se esfuerza uno por recobrarla»[33].

Este texto sorprendente puede encontrar bastante eco según las épocas. Alcibíades planteaba, en términos de intelectual ducho en los juegos dialécticos, el problema del derecho a la sublevación, del derecho a la resistencia, del derecho al combate. Cuando los demócratas, al final de la guerra, entraron por la fuerza en aquella Atenas de la que estaban exiliados, algunos oradores habrían de comparar sus casos con el de Alcibíades, intentar excusar a Alcibíades al amparo de esa comparación, intentar, por el contrario, determinar las diferencias fundamentales entre ambas situaciones, recogiendo la idea de que Alcibíades se había unido a aquellos que hacían

32. Se observará que Alcibíades recoge una tras otra las acusaciones que se le podrían hacer y que figuraban en la primera frase: el exilio, los peores enemigos, el amor a la patria. Para cada una encuentra un subterfugio: los peores enemigos están dentro; el amor a la patria reclama la conquista.

33. Tucídides, VI, 91, 2-4.

la guerra a su patria, mientras que los demócratas habían peleado contra una ciudad ocupada por el enemigo vencedor[34]. Pero el problema abstracto, planteado aquí por vez primera, constituye también un testimonio sobre el estado de espíritu que reinaba entonces. Adversario del régimen por el que tuvo que sufrir, Alcibíades considera que la Atenas popular no es su ciudad: es un partido, no su patria y para él pueblo y ciudad no coinciden.

Frente a semejantes oponentes, el pueblo iba efectivamente, y de forma muy natural, a dejar de actuar en nombre de todos y a volver a convertirse en partido. Se vio claramente en las dos guerras civiles que marcaron el último período de la guerra, tras el desastre de Sicilia, en 411 y 404.

En 411 hubo como un corte material entre dos Atenas separadas en el espacio. Tras diversas intrigas, en las que algo tuvieron que ver los temores recíprocos, la propia ciudad se encontró sometida a un régimen oligárquico, mientras que el ejército acantonado muy lejos, en Samos, permanecía fiel a los demócratas. Los marinos, exasperados, estaban dispuestos a batirse contra los representantes de la oligarquía; lograron impedírselo los moderados, que «los retuvieron explicándoles que no había que comprometer la situación frente a la flota enemiga»[35]. Una vez más, el ejército quiso abandonar la guerra para volver a Atenas a luchar contra los oligarcas: fue entonces Alcibíades quien consiguió impedírselo. Y Tucídides, saliendo de su reserva habitual, observa al respecto: «Parece que Alcibíades, por primera vez en ese momento y mejor que nadie, le hizo un favor a la ciudad: mientras los atenienses de Samos aspiraban a marchar contra sus conciudadanos, lo que evidentemente, dejaba en manos enemigas a Jonia y al Helesponto, fue él quien se lo impidió»[36].

En ambos casos, el partido popular, dividido entre dos obediencias, está dispuesto a actuar en nombre únicamente de sus intereses de grupo, relegando a un segundo término

34. Ver los dos textos que se responden: Isócrates, *Sobre el Enganche*, 12-15, y Lisias, *Contra Alcibíades*, 32-34.
35. Tucídides, VIII, 75, 1.
36. Tucídides, VIII, 86, 4.

la salvación de la patria y el bien de la ciudad. Sin una intervención enérgica, la guerra civil hubiera rebasado a la guerra.

Dentro mismo de Atenas la crisis era igualmente aguda. El *demos*, enloquecido, está dispuesto a luchar por las calles. Una vez más logra hacerse oír un moderado recordando el interés de la ciudad: «Con gran esfuerzo, gracias a los más viejos que contenían a las gentes de la ciudad en sus carreras por todas partes y en su carrera en busca de armas, gracias a Tucídides de Farsalia, proxeno de Atenas, que allí se encontraba y que, infatigable, detenía a cada uno instándole a que no causara la pérdida de la patria cuando el enemigo se encontraba cerca acechándoles, se consiguió restablecer la calma e impedir a ambos campos enfrentarse»[37]. Las cosas, efectivamente, se calman «de tanto como temían por el conjunto del Estado»[38]. Se llegó, pues, a un arreglo, del que nace un breve instante de democracia moderada, antes de retornar a la democracia anterior.

Pero ese choque, tantas veces evitado por muy poco, da paso a la guerra civil, que opuso a los oligarcas, dueños de la ciudad, y al «pueblo», instalado en el Pireo en torno a un núcleo de exiliados. No era culpa del pueblo ni de la democracia, y el partido demócrata no tenía nada que reprocharse: solamente los oligarcas habían sido causa de todos los males. Tucídides reconoce que ya en el 411 estaban preparados para traicionar y anteponían su propio éxito al interés de la patria: se empeñaban, sobre todo, en impedir un retorno al régimen democrático que, más que cualquier otro, causaría su propia pérdida; desde ese momento, llegarían hasta a recurrir al enemigo para concluir un acuerdo que, al quitarles los muros y la flota, les dejarían las riendas de la ciudad en las condiciones que fuera, con tal de que quedara garantizada la seguridad de sus personas»[39]. Lo que Tucídides explica de este modo a propósito de los oligarcas del 411 no necesita

37. Tucídides, VIII, 92, 8.

38. 93, 3: *τοῦ παντὸς πολιτικοῦ*, traducción modificada (ver más adelante, pp. 185-186.

39. VIII, 91, 3.

demostración para los del 404, que habían pactado con Esparta y se habían hecho con la ciudad gracias a ella: la elección que hicieron se inscribe claramente en los hechos. Pero, aunque el pueblo no tenía la culpa, al menos eso demostraba que la democracia no era un régimen abierto a todos, y que no había podido establecerse una colaboración seria entre las dos facciones de la ciudad. Lo que Tucídides llama, a propósito de la reconciliación del 411, «el conjunto del cuerpo del Estado»[40] era una noción que se utilizaba mucho, pero que no había logrado imponerse en la realidad de las prácticas políticas. A los ojos de los oligarcas, el pueblo seguía siendo el opresor, y éste veía en ellos a unos enemigos: esta doble enemistad se sobreponía en ocasiones a las hostilidades entre ciudades.

1) *Malestar e incertidumbre*

Ese malestar, que con tanta nitidez se traduce en los hechos, inspira también argumentaciones, muchas veces tan falsas como el discurso de Alcibíades en Esparta y no menos reveladoras. Como él, se plantean por vez primera problemas sobre los cuales reflexionarían por mucho tiempo los filósofos, y dan fe de las dificultades que conoció esa época inestable con su democracia mal reconocida.

Uno de los problemas es el del derecho del grupo a representar la ciudad. Reviste dos formas, que encontramos reflejadas en el discurso que pronuncian los tebanos en el libro III de Tucídides, cuando hablan ante los espartanos contra la ciudad de Platea (61-68).

La primera forma consiste en legitimar la acción de una minoría que desencadena la revolución y la guerra en nombre de una opción política que se identifica a sus ojos con el bien del Estado. Una minoría como ésta había llamado a los tebanos a Platea, en nombre de los oligarcas. Según los tebanos del libro III, no había nada censurable en ello, ni

40. Ver nota 38.

por parte de los oligarcas, ni por parte de Tebas. Como en el discurso de Alcibíades en Esparta, una serie de sutiles contrastes y de rectificaciones en las palabras traiciona la habilidad retórica y evoca el sofisma. Pero la posibilidad de llevar tan lejos una justificación arroja mucha luz sobre las incertidumbres que implicaba la situación. Los oligarcas de Platea eran, nos dice el texto, «los primeros por su fortuna y por su nacimiento»; querían volver a las alianzas tradicionales; eran ciudadanos como los demás, «con más intereses en juego»; y deseaban «que los más humildes de vosotros no lo fueran aún más, y que los mejores tuvieran su merecido; querían ganarse a los espíritus y no pretendían alienar la ciudad a vuestras personas, sino devolvérsela a su parentela, sin hacer de vosotros los enemigos de nadie, sino gentes en paz con todos por igual»[41]. ¡Extraña justificación! Evidentemente, el único argumento que se ofrece se basa en el hecho de que las opiniones de los oligarcas les parecen perfectamente válidas a los oligarcas que son los tebanos. Los plateos en su tierra eran ciudadanos; abrieron a los tebanos las puertas de su ciudad. ¿Qué puede haber más natural? No se habla ni de los demás plateos, ni de sus derechos; se pasan por alto las autoridades del momento: si se sirve al partido adecuado se es entonces legítimo.

Una actitud semejante la encontramos en el libro siguiente, cuando el lacedemonio Brasidas explica a los habitantes de Toroné —ciudad hasta entonces democrática y dependiente de Atenas—, que no hay que estar resentido contra los oligarcas que le han hecho entrar a él, jefe lacedemonio, en la ciudad: «No hay que considerarles trastornados por su mérito o como traidores: no lo habían hecho ni para someterse ni por dinero, sino por el bien y la libertad de la ciudad»[42]. La manía de justificación que anima a todos los griegos demuestra hasta qué punto el sentimiento de una unidad cívica, independiente de las opiniones y de los regímenes, estaba poco extendido: Alcibíades, los tebanos, Brasidas, todos,

41. III, 65, 2-3.
42. IV, 114, 3.

aportan su testimonio en el mismo sentido; y, si sus justificaciones no tienen todas el mismo valor, reflejan, sin embargo, una sola y misma crisis.

El otro argumento presentado por los tebanos del libro III ilustra menos directamente esa crisis, pero no deja de tener relación con ella. Se trata para ellos, en esta ocasión, de excusarse por la política anterior de su ciudad; y proclaman que una ciudad no puede quedar comprometida por un comportamiento despótico. Esta hábil excusa parece, a primera vista, opuesta a la anterior, puesto que reconoce una mayor importancia a la ciudad que a su gobierno. Sin embargo, el principio de la disociación es el mismo; y el problema está, una vez más, en definir la relación entre un grupo en el poder y la «ciudad en su conjunto». En efecto, al evocar los tiempos de las guerras médicas y la mala elección que hizo entonces Tebas, declaran: «En nuestra ciudad, el régimen no era entonces ni una oligarquía con leyes iguales ni una democracia, sino aquel que más alejado está de la legalidad y del sistema más prudente para parecerse más a una tiranía: un puñado de hombres detentaba el poder... Nuestra ciudad en su conjunto[43] no era dueña de sus actos cuando eso hizo, y no merece que se la censure por faltas cometidas fuera del imperio de las leyes».

Más adelante, también los tebanos tendrían que disculparse por haber votado, al final de la guerra, la destrucción de Atenas: alegan en Jenofonte que ese voto no se debía a la ciudad, sino a un hombre, su delegado en el Consejo de los aliados de Esparta[44]. Algunos atenienses planteaban asimismo la cuestion de si las defecciones de las ciudades cabía imputárselas «al pueblo», que lo único que había hecho era seguir a los oligarcas a su pesar[45]. Todo eso era muy embarazoso y se prestaba a argumentaciones hipócritas. ¿Cómo nos había de extrañar? Ese es exactamente el problema que se plantea Aristóteles cuando, en su *Política*, intenta definir a la ciudad:

43. ἡ ξύμπασα πόλις. La cita está tomada de III, 62, 3-4.
44. *Helénicas*, III, 5, 8.
45. Tucídides, III, 47, 3.

«De hecho, es un tema muy debatido: según algunos, la ciudad es la que ha hecho tal acto; según otros, no es la ciudad, sino la oligarquía o el tirano»[46]. «Algunas gentes se preguntan en qué momento es la ciudad la que actúa y cuándo no es la ciudad». Con su lucidez acostumbrada, distingue Aristóteles aquellos casos en los que el gobierno tiene como objeto el dominio de un grupo —aunque sea el grupo popular— y aquellos en que el gobierno actúa en nombre del interés común. Y llega a enunciar la conclusión, sorprendente para nosotros, de que la ciudad no es la misma cuando su régimen cambia. Evidentemente, y a la luz de los textos anteriores, esta confusión y esa conclusión se sitúan dentro del malestar del siglo V: el enfrentamiento de los partidos en la ciudad dividida de entonces había llegado a nublar la propia noción de unidad del Estado o de su continuidad.

Ninguna de estas dudas, ninguno de estos pretextos, se debía a la democracia como tal, al contrario. Pero al menos dan fe de que no había sabido imponer la imagen de un régimen en el que el pueblo se confundía con la ciudad. Que la oligarquía no hubiera tenido éxito no importaba mucho: puede sorprendernos ver a una minoría imponer su ley; nos podemos rebelar contra ella; pero lo que no puede sorprendernos es que no sea el régimen de todos. Por el contrario, la participación igual de todos era el principio mismo de la democracia y una de sus justificaciones. A la democracia correspondía entonces aplicarla. Y para ello tenía que trascender esa primera forma y asumir una más amplia. Esa es la meta que pretende alcanzar, aun a tientas, durante esta primera guerra del Peloponeso.

La democracia se encuentra por esencia ante una tarea más difícil de cumplir que los demás regímenes, y no puede incumplirla sin renegar con ello de sí misma.

C) LA NOSTALGIA DE UNA CIUDAD UNIDA

La única solución, para la democracia ateniense, consistía en llegar a considerar a la ciudad como un todo, en el que

46. *Política*, III, 1274 b; la cita siguiente está tomada de 1276 a.

minoría y mayoría estuvieran unidas por una solidaridad colectiva.

1) *La idea aparece fuera de Atenas*

Resulta irónico que el primero que intentara lograr esa unificación fuera ese representante de la oligarquía espartana que se mostraba dispuesto —¡y sus razones tenía!— a excusar a los traidores. No actuaba ciertamente con espíritu democrático; pero preocupado por atraerse a su causa a los demócratas, fieles a Atenas, intentó salir del atolladero y ofrecer a las ciudades del imperio ateniense una independencia que fuera apreciada por todos. Rompiendo con la tradición de sevicias entre el grupo en el poder y el que le sustituía, fue el primero en querer que todos le escucharan.

A las gentes de Acanto les dijo: «Ahora, si alguno hay que, presa de aprensiones en el terreno interno, tema verme entregar la ciudad a tales o cuales personas, y por eso se muestra remiso, ¡puede tener total confianza! No vengo aquí a unirme a las luchas de partido, y considero que no aportaré una libertad franca si, con desprecio de vuestras tradiciones, esclavizase la mayoría a la minoría o la minoría al conjunto»[47]. «El conjunto», «todos», «todos juntos», *hoi pantes:* estas palabras se vincularán ya siempre a la nueva idea de la ciudad.

A las gentes de Toroné les dijo también que hay que excusar a los oligarcas; pero, inversamente, «no había que creer que aquellos que no habían tomado parte en la operación dejasen de obtener el mismo tratamiento: no había venido a traer la ruina a ninguna ciudad y a ningún individuo (...). Todos reunidos, pues *(tous pantas)*, les rogaba que se prepararan a

47. Tucídides, IV, 86, 3-4. La simetría hubiera preferido un texto que hablara de esclavizar la mayoría a la minoría, o, inversamente, la minoría a «la mayoría»; y de hecho, toda una serie de traductores, desde Hobbes hasta D. Roussel, introducen aquí el término «muchedumbre». La sustitución de «la mayoría» por «el conjunto» es aquí, sin embargo, característica de la nueva fórmula; y la expresión la volveremos a encontrar en textos de igual inspiración.

ser firmes aliados, que tuvieran que responder, a partir de ese momento, de las faltas que cometieran»[48].

Esta forma de presentar las cosas, que tendía a sustituir con el sentido de la independencia nacional los enfrentamientos entre ciudadanos divididos, tuvo tanto éxito que no tardaron las ciudades en hacer defección sin reserva ni distinción de partido[49], y que el riesgo así suscitado obligó a Atenas a aceptar la paz.

Esa idea de la unidad política, lanzada por un oligarca, podía naturalmente ser recogida por los partidarios de la democracia y llegar incluso a ser uno de los rasgos característicos del régimen. De hecho, es en una democracia hostil a Atenas y amenazada por Atenas, donde la idea encuentra su más espléndida expresión.

En Siracusa la democracia existía. Tucídides presenta incluso este hecho como una de las dificultades con que tropieza Atenas: no podía jugar con la esperanza de un cambio de régimen ni apoyarse en un partido que necesitara de ella[50]. Pero eso no quiere decir que no hubiera enfrentamientos entre grupos antagónicos: quizá para medir el peligro en todas las ciudades griegas, Tucídides se ha cuidado de oponer en el libro VI los discursos de dos siracusos, de los cuales uno, Hermócrates, pertenece al grupo político del que saldría Dionisio de Siracusa, mientras que el otro, Atenágoras, por lo demás un desconocido, es el jefe del partido demócrata. Habla contra esa juventud ambiciosa que representa Hermócrates en Siracusa como Alcibíades la representa en Atenas. Contra ella se lanza en una defensa de la democracia que presenta en ella al régimen de todos. Quizá fuera normal semejante defensa en un caso como ése; quizá la necesidad de resistir a los propios atenienses explique, en parte, la insistencia del orador sobre esa especie de unión nacional que

48. IV, 114, 3-5. Brasidas precisa que, para el periodo anterior, la ciudad, al no ser libre, no era responsable: esto se relaciona con las discusiones antes evocadas.

49. Ver IV, 121, 1: «todos sin distinción, incluso los que hasta entonces no aprobaban lo que se hacía».

50. VII, 55, 2.

parece implicar un régimen como ése. En cualquier caso, su discurso constituye para nosotros la primera aparición de esa democracia colectiva, común, global, que había de sustituir a la antigua dictadura del partido popular.

Interpelando a los jóvenes que, como Hermócrates, aprovechan la situación para intentar imponer su autoridad, les pregunta qué es lo que quieren: «¿Ejercer desde ahora mismo el poder? La ley se opone a ello, y la ley se ha hecho no tanto para acusaros de indignidad si fuerais capaces, como porque sois incapaces[51]. ¿No compartir con una mayoría derechos iguales? ¿Pero es justo que cuando se es igual no se tengan iguales ventajas?» Entonces, la noción de igualdad le lleva a su nueva definición de la democracia y del pueblo: «Se me dirá que la democracia no satisface ni a la inteligencia ni a la equidad, y que aquellos que tienen dinero son también los mejores para ejercer mejor el poder. Pero yo digo, en primer lugar, que la palabra «pueblo» designa a un todo completo (*xumpan*), y el de oligarquía tan sólo a una parte, luego también que si los ricos son los mejores para velar por las finanzas, a la inteligencia corresponde dar los consejos más seguros, y a la mayoría decidir, tras haberse informado, que por último estos tres elementos tienen indistintamente, cada uno en particular y los tres juntos (*xumpanta*)[52], igual parte en la democracia. La oligarquía reparte los peligros con la mayoría, pero, en lo que respecta a las ventajas, no sólo reivindica la mayor parte, sino que se arroga el todo y se lo guarda»[53].

Está claro que este notable texto nos da una definición desacostumbrada de la democracia («Pero yo digo...»): su originalidad consiste en insistir en el aspecto colectivo y

51. Se relacionará con lo que dice Nicias contra los jóvenes amigos de Alcibíades en VI, 12, 2. La cita está tomada de VI, 38, 5.

52. La fórmula *κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα* se ha prestado a discusión. Se lee en el comentario de K. J. Dover que cabia esperar mejor *καὶ καθ' ἕκαστον*. La sustitución de un término por otro está cargada de significado: ver la nota 47. Encontramos nuevamente *ξύμπαντα* al final de la frase, de forma menos interesante, pero siempre para oponer lo colectivo a lo fraccionario.

53. VI, 39, 1-2.

abierto de ese régimen. Atenágoras parte de las críticas acusando a la democracia de conceder poco lugar a la inteligencia, a la competencia de los ricos y a la equidad (probablemente la igualdad geométrica, tantas veces opuesta a la igualdad aritmética); y recoge esos distintos términos para demostrar que todos tienen cabida en la democracia: los ricos pueden velar por las finanzas (como se hacía en Atenas), los inteligentes pueden dar consejos y la mayoría conserva su papel de decisión, que es el suyo por excelencia. Todos tienen, pues, algo que desempeñar; aún más, esa parte es igual entre los distintos grupos y asocia a los ciudadanos en una colaboración general: la repetición de la palabra *xumpan*, que recoge en un todo bien cimentado elementos dispersos y con frecuencia opuestos, resulta, a este respecto, elocuente.

En el párrafo siguiente Atenágoras insiste en su llamamiento a los ciudadanos para que aumenten «aquello que, en la ciudad, es común a todos y sin distinción» (con la misma palabra *xumpasi*, tanto más notable cuanto que es menos necesaria), y les recuerda que, de esos beneficios, los mejores tendrán su parte «tanto o más que la masa de la ciudad»[54].

Esta amplia definición del pueblo y de la democracia se completaba, pues, de forma natural por un llamamiento a la abnegación y entrega de todos. Sin duda, no se excluye que el sentimiento de peligro que la flota ateniense podía hacer pesar sobre Siracusa (aun cuando Atenágoras niegue su realidad) haya contribuido a desarrollar estas nociones. Pero, por su fuerza y su precisión, la doctrina desborda aquí al orador y la ocasión.

2) *La idea se extiende en Atenas*

De hecho, la democracia ateniense presenta, precisamente en esa época, doctrinas equivalentes expresadas en términos comparables.

54. La expresión se distingue en griego por dos giros raros, que han sorprendido, pero que aún pueden justificarse. Atenágoras concluye que, por querer otra cosa, podemos perderlo todo.

La obra de Tucídides demuestra que no eran totalmente nuevas. Ya en la época de Pericles encontramos su prefiguración bajo la forma de una subordinación de los intereses privados a los de la comunidad. No se trata aún de un rasgo característico de la democracia; pero el sentido del interés común que anima a Pericles y embarga sus exhortaciones tiene cabida en esta democracia que encarna entonces y que hace de él, en cierto modo, el presidente de todos los atenienses. Tucídides, al hablar de él, señala que tras haber dejado descontentos a ambos bandos, pueblo y ricos, se vio llamado por todos, ya que «para sus descontentos personales su sensibilidad era ya menos viva, y, para las necesidades del Estado en su conjunto *(xumpasa)*, le juzgaban más capacitado»[55]. Y es efectivamente al interés común de la patria al que pide que se sacrifique todo, en el último discurso que le presta Tucídides.

Como el rey Creonte en la *Antígona*, de Sófocles, Pericles exalta la importancia de la ciudad con respecto al individuo. Pero, a diferencia de Creonte, insiste en el hecho de que esa importancia procede de su carácter colectivo, que engloba los destinos de todos: «En efecto, en cuanto a mí, pienso que un Estado sirve mejor los intereses particulares cuando es bien firme en su conjunto *(xumpasan)* que cuando es próspero en cada uno de sus ciudadanos pero se tambalea colectivamente»[56]. Todos los ciudadanos unidos para defender lo que él llama un poco más adelante la salvaguarda del *koinon*, del interés común, es ése un ideal de unión que no hubiese desmentido Atenágoras. La doctrina es sencillamente menos precisa —porque no responde aún a una crisis como la que habían de abrir, en el transcurso de la guerra, la tiranía popular y la lucha de partidos.

En cambio, hacia la época de la expedición de Sicilia, encontramos, en boca de los oradores atenienses a los que hace hablar Tucídides, términos e ideas que hacen verdaderamente eco a la doctrina de Atenágoras. Ese es, en particular, el caso de los dos discursos de Alcibíades.

55. II, 65, 4.
56. II, 60, 2.

El primero es el que Alcibíades pronuncia en favor de la expedición. El debate se presenta, como el de Siracusa, en un clima de luchas personales y en medio de una viva oposición por parte de los jóvenes, llevados de la ambición frente a los hombres de experiencia. Como en Siracusa, la noción de una ciudad en la que colaboran todos los elementos, cada uno en su puesto, ofrece una respuesta a ese antagonismo. Pero las condiciones son distintas, y esa colaboración no es característica de la democracia. Dice Alcibíades, en efecto: «Que la inacción preconizada por Nicias, y sus querellas entre jóvenes y viejos, no os aparten de la empresa. Tenemos aquí una feliz tradición[57]: deliberando los jóvenes y los viejos juntos, nuestros padres lograron llevar los asuntos a su alto grado; intentad hoy, de la misma manera, guiar a nuestra ciudad hacia adelante. Tened en cuenta que, la una sin la otra, juventud y vejez nada pueden, pero que el verdadero secreto de la fuerza consiste en asociar, mezclándolos, lo menos bueno, lo mediano y lo perfecto»[58].

Estas expresiones, curiosamente abstractas, aluden probablemente a temas entonces de moda sobre la mezcla que constituye una ciudad y sobre la variedad de combinaciones que permite. ¿Pero en qué puede lo «menos bueno» mejorar una mezcla o enriquecer una colaboración? La medicina no es probablemente extraña a semejantes reflexiones. ¿No insistía sobre el equilibrio de los elementos físicos, o bien de los humores? ¿No insistía sobre la necesidad de una alimentación que combinara distintas cualidades (lo azucarado, lo amargo, lo ácido, etc.) cuando cada elemento tomado por separado sería nocivo? Estos elementos deben ir «mezclados», exactamente igual que las distintas tendencias, en la ciudad, deben ir asociadas[59]. En su defensa de la deliberación democrática,

57. Esta tradición es la de la democracia, lo que vincula mejor el pensamiento con nuestro problema. Destacaremos que esta idea de colaboración de todos interviene aquí en favor de los jóvenes, mientras que en Siracusa era una respuesta a sus pretensiones.

58. Tucídides, VI, 18, 6.

59. Ver, por ejemplo, *Antigua Medicina*, 14. Sobre la idea, en general, se encontrarán útiles referencias en H. Kalchreuter, *Die Μεσοτης bei und vor Aristoteles*, Diss. Tübingen, 1911.

Aristóteles recogería ideas semejantes a las que aquí expresa Alcibíades; ahora bien, en su texto encontramos una comparación con la alimentación (diciendo que un alimento impuro mezclado con un alimento puro, lo hace más provechosos que una pequeña cantidad absolutamente pura), y encontramos la misma palabra griega que significa «los menos buenos»[60]. Al insistir, efectivamente, en el carácter colectivo que justifica la competencia concedida al pueblo, no vacila Aristóteles en aceptar la idea de que «los menos buenos» puedan participar útilmente en un juicio sobre los mejores. Desarrolla esta idea más de lo que lo hacía Alcibíades; y discute sobre la democracia. Pero los dos textos recogen manifiestamente una misma tradición y el discurso de Alcibíades contiene en germen el futuro análisis de Aristóteles.

La teoría que expresa ese discurso puede, por lo demás, haber correspondido perfectamente a un sincero sentir por parte de Alcibíades. Este vaciló bastante entre el partido popular y el partido de los oligarcas para que, sin prestarle ideas políticas muy firmes, se le reconozca al menos una falta de espíritu de partido que le vinculaba a la tendencia de los moderados y le invitaba a entenderse con los dos extremos. ¿No retuvo, además, a los demócratas en el camino de la guerra civil? El caso es que así es como presenta su actitud política en su discurso de Esparta. En efecto, tenía que justificarse ante los lacedemonios, no sólo por hacer la guerra a su patria, sino por haber sido durante mucho tiempo demócrata y haber apoyado un partido tan mal visto en Esparta. Para ello opone la democracia, tal y como la entiende, a la de los demás jefes demócratas, y le concede al término *demos* el más amplio sentido posible: «Desde siempre, ya se sabe, hemos combatido a los tiranos; ahora bien, todo lo que se opone al poder absoluto ha recibido el nombre de pueblo[61]; de ahí nos ha quedado el nombre de jefes del pueblo.» Tras el argumento de que Atenas vivía en democracia, define

60. Sobre este análisis ver Aristóteles, *Política*, 1282 a 25: *τοὺς φαύλους* y ver más arriba, p. 206.

61. Rectificamos aquí nuestra propia traducción, para que la relación con el texto de Atenágoras aparezca más claramente.

entonces Alcibíades su papel político: «Pero en el desorden reinante procurábamos conservar en política una mayor moderación. Otros había que en nuestros días, así como en el pasado, extraviaban miserablemente a la masa[62]: son ellos precisamente los que me han expulsado. Nosotros éramos jefes del pueblo en su conjunto *(xumpantos)* y considerábamos nuestro deber contribuir a mantener una forma de gobierno con la que la ciudad conocía mayor poder y mayor libertad, y que era al propio tiempo, para cada uno, una herencia»[63].

Es de lamentar que hombre tan poco sospechoso se erigiera en abogado de una causa tan hermosa. Al menos existía la causa. Y el hecho es que esa idea de una democracia ampliada y unida por un común sentido del interés del Estado es aquello a lo que debían aferrarse, en las horas de crisis, esos famosos moderados que supieron, en distintas ocasiones, evitar la guerra civil.

También entonces se vio aparecer en la vida política ateniense una palabra nueva, llamada a desempeñar un importante papel, el de la concordia *(homonoia)*.

En el 411, tras el primer conato de violencia, los atenienses de Samos reaccionan y juran «vivir en democracia, vivir en concordia (es decir, en *homonoia)* y hacer enérgicamente la guerra». Poco después, tras el primer intento de violencia, Alcibíades contiene a esos mismos atenienses hablándoles de «la ciudad». En cuanto a los de la ciudad, se detienen al borde de la guerra civil porque temen por «el conjunto del cuerpo del Estado»[64]: deciden entonces reunirse en asamblea extraordinaria «a propósito de la concordia» *(homonoia)*[65].

62. Las palabras son aquí características de la democracia extrema: así, *ἐπὶ τὰ πονηρότερα* y *ἐξῆγον τὸν ὄχλον.*

63. Tucídides, VI, 89, 5-6.

64. VIII, 93, 3: *τοῦ παντὸς πολιτικοῦ*; la expresión es única y por lo mismo llama la atención. Los dos párrafos citados anteriormente son VIII, 75, 2 y VIII, 86, 3 y 4.

65. Podríamos añadir que Tucídides, en un comentario personal, declara que si los peloponesios hubieran atacado entonces, o bien habrían aumentado la división de la ciudad, o bien habrían obligado a la flota, «pese a su hostilidad hacia la oligarquia, a venir en socorro de las propias familias de esos hombres y de toda la ciudad» (96, 4: *τῇ ξυμπάσῃ πόλει.*

El resultado es el establecimiento, aunque por poco tiempo, de ese régimen elogiado por Tucídides, porque, dice, «se había establecido un razonable equilibrio entre la aristocracia y la masa (en griego: entre los *oligoi* y los *polloi*), lo que constituyó el primer factor que contribuyó a sacar a la ciudad de una situación comprometida»[66].

Esta mezcla no se nos presenta, en el texto, como una reconciliación entre las personas: se traduce a nivel de las instituciones, por la adopción de medidas intermedias: éstas combinaban la democracia con la aristocracia y asociaban a la gestión de la ciudad los dos bandos que hasta entonces tendían a excluirse mutuamente. Es la primera vez que aparece la famosa constitución mixta, que tanta importancia habría de tener en la reflexión política griega, desde Tucídides hasta Polibio e incluso más, pasando por Isócrates, por las *Leyes* de Platón y por Aristóteles. Si el detalle constitucional de las medidas adoptadas no ofrece ningún interés técnico, no se puede por menos de comprobar que la idea general había nacido de la propia crisis de la ciudad, que intentaba resolver, instaurando una democracia global, en lugar de una dictadura popular[67].

Las obras literarias de la época confirman que la necesidad de semejante esfuerzo era algo que los atenienses sentían claramente.

La *Lisístrata*, de Aristófanes, precedió en unos meses a la institución de la oligarquía del 411; se atravesaba lo peor de la guerra; las luchas intestinas se anunciaban con tensiones e intrigas sin cuento. Ahora bien, la heroína de la obra aconseja precisamente una unión nacional, que expresa —como mujer que es— con imágenes de lana, de hilado y tejido: «En primer lugar, igual que se hace con la lana en bruto lavada en un baño, tras haber quitado la mugre de la

66. VIII, 97, 3.

67. Sin duda se ha suprimido la oligarquía; pero entre las medidas señaladas en primer lugar por Tucídides figuran una limitación del número de ciudadanos de pleno derecho y la supresión solemne de las indemnizaciones para las funciones públicas: estas dos medidas apartaban, pues, al pueblo llano de los distintos poderes del Estado.

ciudad, en un lecho, y a garrotazos, habría que eliminar a los malos y entresacar los pelos duros; ésos que se aglomeran[68] y forman mechones para tener acceso a los cargos, a ésos hay que separarlos con la cardadora y arrancar las cabezas una a una; luego reunir en un cesto la buena voluntad común y general, echando también a los metecos y a aquellos que en el extranjero son amigos nuestros y a los deudores del tesoro, echarlos también. Y por Zeus, en cuanto a las ciudades pobladas por colonos de este país, habría que reconocer que son para nosotros como otros tantos cabos de lana caídos al suelo, cada uno por su lado; luego cogiendo entre todas su hilo, traerlo aquí, en una sola masa, en una pelota gruesa, y con ella tejer entonces una capa para el pueblo» (574-586). La metáfora estaba destinada a pasar poco después, un tanto modificada, al *Político* de Platón, en donde el arte de la política es el del tejedor real: el hecho confiere importancia al texto de Aristófanes. Pero su concordancia cronológica con la aparición de esta primera «concordia» le da visos de actualidad.

Para mejor confirmar el alcance de este gran sobresalto podemos añadir que las *Fenicias*, de Eurípides, representada poco después del 411, transpone el tema de los *Siete contra Tebas*, de Esquilo, para describir la querella entre dos hermanos y una ciudad que corre a su ruina, al no llevar a la reconciliación que la salvaría. Los términos «reconciliación» o «reconciliarse» aparecen insistentemente[69]. Por otra parte, y además, se introduce en la obra, por una especie de contraste, a un joven que ofrece su vida por el bien de la patria; de todos los héroes jóvenes de Eurípides, que aceptan de este modo la muerte, es incluso el único que lo hace en nombre del bien común[70]; concluye declarando: «Si cada ciudadano,

68. Es decir, aquellos que forman parte de las agrupaciones de asociados políticos, en las que los partidarios de la oligarquía encontraban un instrumento cómodo para sus luchas antidemocráticas.

69. En la conversación entre Yocasta y sus dos hijos encontramos ocho ejemplos, en los versos 436, 445, 450, 468, 587, 590: ver nuestro estudio sobre la obra, citado en la nota 22.

70. Las palabras «ciudad» y «patria» se repiten veintiocho veces en venticinco versos.

por el provecho de todos, pusiera en juego, hasta el último aliento, lo mejor que tiene, las ciudades sufrirían menos y serían más dichosas[71]».

Estos llamamientos, estos intentos de argumentación o de actuación, demuestran que la gravedad de la crisis requería urgentemente el descubrimiento del remedio. Por eso no debe sorprendernos ver que esa aspiración se traduce con mayor fuerza aún cuando la crisis más grave que, en el 404, combinó la derrota y la guerra civil.

3) *La idea triunfa en el 404*

Esta vez se había luchado de verdad. La democracia había triunfado. Se había firmado un acuerdo con el apoyo del rey de Esparta. Pero la gran novedad es que ese acuerdo engendró una auténtica reconciliación, basada en la idea de concordia.

El acuerdo preveía que los oligarcas gozarían de una prórroga si querían instalarse en Eleusis; pero también preveía que en la democracia restaurada nadie tendría derecho a atacar a nadie para «reprocharle el pasado»[72]. Y se prestó juramento: «Juro no reprochar el pasado...»

Esa fórmula no era nueva: ya se había utilizado antes, cuando las efímeras reconciliaciones entre partidos. Y así vemos en la obra de Tucídides a los megarios, los más moderados de todos los pueblos cuya alianza hubieran buscado Atenas y Esparta[73], prometer no «reprochar el pasado» y no pensar más que en el bien de la ciudad[74]; pero, en cuanto habían prestado juramento, los oligarcas perseguían y quita-

71. 1015-1018, en la traducción de Marie Delcourt.

72. «Excepto a los treinta, a los diez, a los once, y a los antiguos gobernantes del Pireo, ni incluso a éstos después de que rindieran cuentas» (Aristóteles, *Const. At.*, 6; Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 43). La reconciliación y el juramento se hicieron extensivos en el 401 tras su rendición, a las gentes de Eleusis.

73. Incluso en plena lucha militar, los oligarcas megarianos evitaron lanzarse a una acción prematura, que arruinaría «su ciudad» (IV, 68, 6; 71, 1).

74. IV, 74, 2.

ban de en medio a los que parecían haberse comprometido más con los atenienses. La originalidad de lo que pasó en Atenas en el 403 no consiste tanto en la fórmula del juramento[75] como en el hecho de que se respetara. Se cuenta que un demócrata moderado, Arquinos, dio ejemplo obteniendo la ejecución de un ciudadano que quería atacar a otro para «reprocharle el pasado»; tras esta acción tan firme, la norma se impuso: Atenas estaba «reconciliada»[76].

Deseosa de hacer de esa «concordia» una realidad, Atenas tuvo pronto ocasión de hacerlo en unas circunstancias que habían de hacerse célebres: se trataba de devolver el dinero prestado por Esparta a los oligarcas. El acuerdo preveía que cada bando pagaría sus deudas; pero juzgando que ése sería el primer síntoma de la *homonoia*, el pueblo decidió colaborar en el gasto, que de ese modo se haría «en común».

Nunca se había visto tal cosa. Era una respuesta a todas las incertidumbres nacidas en los sobresaltos de la guerra. La ciudad se consideraba responsable, incluso de un gobierno autócrata y odiado. La ciudad se consideraba unida e indivisible. El pueblo se confundía con el conjunto de la ciudad; y la patria pasaba antes que los partidos.

Todos los autores del siglo IV se maravillaron ante este acto simbólico y nuevo. Aristóteles destacó su originalidad; dijo que ésa fue una conducta excepcionalmente hermosa y «política». La palabra es reveladora; se traduce muchas veces por «cívica», y efectivamente quiere decir que esa conducta es digna de ciudadanos, digna de una ciudad[77]. Demóstenes también expresa su admiración y quiere ver en esa actitud el carácter mismo de la ciudad[78]. Isócrates dedica todo un alegato —el *Contra Calímaco*— a elogiar esas convenciones; insiste en la *Areopagítica* (68) en el asunto de la devolución

75. Ver ya Heródoto, III, 49, 2 y VIII, 29, 2. La fórmula se puede evocar en el 411, puesto que leemos en las *Fenicias* una expresión muy semejante, diciendo que hay «que no recordar los males pasados» (464).

76. Aristóteles alaba a Arquino por esa actitud (*Const. At.*, 40, 2).

77. *Const. At.*, 40, 3.

78. *Contra Leptino*, 11. Demóstenes se refiere a la época en que ocurrió el hecho diciendo: «cuando la ciudad vino a la unidad» (*εἰς ἓν ἦλθεν*).

del préstamo, que le parece ser una de las más bellas acciones que se hayan hecho nunca, y que demuestra en su opinión la superioridad de la democracia sobre la oligarquía. Los tres vinculan ese episodio con la palabra «concordia»: había sido su punto de partida, y sería el santo y seña del régimen.

Así explica Isócrates el renacimiento de Atenas: «Desde que nos reunimos y comprometimos nuestra palabra mutua, tenemos una vida política tan hermosa y conforme al interés común que parece como si nunca hubiéramos tenido ninguna desgracia. Antes, se nos juzgaba insensatos y desgraciados; ahora pasamos por ser los más felices y prudentes de los griegos»[79].

Basada en la concordia, la nueva democracia sería estable. Se había dado con la solución al problema de la tiranía popular y se había puesto en práctica: a la más aguda crisis respondía la más sana y más fecunda reacción[80]. Nuestra idea moderna de una democracia, entendida en el sentido más amplio del término, de una democracia de todos, parece haber sido engendrada efectivamente, en el transcurso de violentas convulsiones, por Atenas, para el bien de los siglos venideros.

2. TRANSPOSICION A LAS DOCTRINAS

Sin embargo aun no deja de inquietar el hecho de que aquel resultado tan hermoso se debía a la crisis del momento. Y no se tiene la impresión de que, una vez pasada la euforia del entendimiento y de la liberación, fuera a cambiar profundamente la vida política de Atenas. Si bien en el 401 Isócrates había podido declarar: «Pasamos por ser los más felices y

79. *Contra Calímaco*, 46.

80. Por eso no nos parece legítimo utilizar un texto como el discurso de Alcibíades en Esparta para demostrar que el civismo no existía en la Grecia antigua (ver Pusey en *Harvard Studies in Class. Phil.*, 51 [1940], pp. 215-231): ese civismo sufrió, como todas las cosas, en el transcurso del tiempo, crisis y renacimientos.

prudentes de los griegos», lejos estaba, cuarenta o cincuenta años más tarde, de seguir diciendo lo mismo. La situación le parecía desastrosa, el régimen poco satisfactorio, el entendimiento entre ciudadanos insuficiente. En la *Areopagítica* evoca con nostalgia la armonía desaparecida: «No contentos con estar de acuerdo en los asuntos públicos [literalmente: con 'ejercer la concordia'], en la vida privada, se preocupaban los unos por los otros como corresponde a los prudentes y a los compatriotas».[81]

Los más pobres de los ciudadanos, dice, «no envidiaban a quienes poseían una gran fortuna y tenían la misma solicitud para las casas grandes que para las suyas propias, porque consideraban que la prosperidad de aquéllas era beneficiosa para ellos»; asimismo, los ricos, en lugar de despreciar a las gentes en situación más difícil que ellos, les ayudaban. Pero esos tiempos ya pasaron. El texto está en pasado. Evoca un pasado lejano e impreciso. La reconciliación del 404 no instaló la concordia en las costumbres. Y el hecho es que las vacilaciones de la política ateniense entre el bando de los moderados dirigidos por Eubulo, y el campo demócrata, dirigido por Demóstenes, no hablan de una colaboración armoniosa o sin nubes.

Ya no había guerras civiles. Ni siquiera había auténticos oligarcas, ni esperanzas por ese lado. Pero renacía la lucha entre las distintas tendencias de la democracia. Aunque se planteara en términos menos agudos, el problema seguía subsistiendo.

A) LOS REFORMADORES

En la Atenas del siglo IV la solución práctica más normal consistía en querer imitar la vida política y el régimen que había conocido la Atenas de antes de la crisis: la Constitución de los antepasados, o democracia moderada, podía aportar un remedio a las disensiones, así como a la ceguera popular

81. *Areopagítica*, 31 y ss.

o a la anarquía democrática; todos sus defensores insistieron en esa idea, desde Trasímaco[82] hasta Isócrates y Jenofonte. Isócrates evoca la concordia en la *Areopagítica*, en donde propugna una vuelta a la democracia de antes; Jenofonte la menciona repetidas veces en las *Memorables*[83], vinculándola incluso, también él, al beneficioso papel que desempeñaba el Areópago[84]. Cuando, por último, los filósofos quieran elegir entre regímenes reales y conocidos, siempre propugnarán el régimen mixto o la democracia moderada, bajo una u otra forma.

La fragilidad de los intentos en ese sentido no podía, sin embargo, satisfacer a una reflexión rigurosa; y el problema planteado era demasiado grave para que los filósofos no lo analizaran desde su base, intentando volver a pensar las condiciones de una auténtica unión política y a determinar en qué medida podía cumplirlas la democracia. Este problema, que ya no se podía esquivar, obsesionó a Platón y a Aristóteles. Una vez más, sus actitudes a este respecto se oponen, las soluciones que ofrecen son en el caso del primero comunitaria y en el segundo liberal.

B) PLATON O LA UNIDAD A TODA COSTA

Platón parece partir de la argumentación entonces de moda, según la cual la concordia hace la fuerza de las ciudades; la reproduce en el libro I de la *República* y en el primer *Alcibíades*[85] —sin contar el diálogo que lleva por título el nombre de uno de los defensores de la democracia moderada, pero que al parecer no es de Platón, el *Clitofón*[86]—. Sin

82. Trasímaco, en el único fragmento que poseíamos de él y que parece referirse a la crisis del 411, habla de *homonoia*. Y declara que de hecho los dos bandos se acercan y que la *patrios politeia* es, de todas las constituciones, la «más común» a todos los ciudadanos.
83. IV, 4, 16; IV, 6, 14.
84. III, 5, 16 y 20.
85. *República*, I, 351 c-352; *Alcibíades*, I, 126 c-127 d.
86. Ver sobre la concordia, 409 d-410 a.

embargo, esa argumentación levanta en cada ocasión un problema filosófico; la concordia, medio de unión y de fuerza, puede estar al servicio de cualquier propósito; y su naturaleza debe, por lo mismo, quedar precisada[87]. ¿De qué clase de concordia se trata en los distintos casos? ¿Cuál es la que se quiere para un Estado? ¿Y cómo obtenerla?

Platón plantea una cuestión de principio. No puede contentarse con acuerdos más o menos duraderos entre bandos opuestos. De hecho, lo que pretende es definir una ciudad en la que la concordia sea natural y anterior a toda división.

Queda convencido de que los distintos regímenes conocidos han perecido por efecto de divisiones sociales a las que han dado lugar. La oligarquía se pierde porque, bajo ese régimen, existen en realidad dos ciudades en lugar de una sola: «Necesariamente, tal Estado no es uno, sino dos: el de los pobres y el de los ricos, que habitan un mismo suelo y conspiran sin cesar unos contra otros»[88]. La democracia nace entonces del triunfo de esos pobres que se sublevan contra los ricos. Y perece, a su vez, cuando esos mismos pobres, a fuerza de envidiar y maltratar a los ricos, les fuerzan a rebelarse contra el régimen: se asustan y confían entonces su defensa a un protector que pronto se convierte en su tirano. La misma división engendra, por tanto, el sucesivo derrocamiento de los dos partidos que ejercían cada uno su poder contra la voluntad del otro —en primer lugar los ricos, luego los pobres—. ¿Cómo evitar, pues, esa división?

Para ello hace falta, según Platón, instituir desde un principio una ciudad en la que cada uno ocupe su puesto y esté conforme con ello: todo estudio de la *República* pretende definir esa armonía, que se confunde con la justicia.

Bajo ese régimen, la prudencia, o *sôphrosune*, «se extiende absolutamente a toda la ciudad y produce una armonía perfecta entre todos los ciudadanos, cualquiera que sea su clase, baja, alta o media en la que les sitúe, por ejemplo su

87. Este problema aparece también a propósito de la concordia lacedemonia, en la *Panatenaica* de Isócrates, 226.

88. *República*, 551 d. Ver más adelante 556 e.

inteligencia o, si lo prefieres, su fuerza, su número, su riqueza o cualquier otra ventaja por el estilo; de forma que tenemos pleno derecho a decir que la *sôphrosunè* es esa concordia, ese acuerdo mutuo de la parte inferior y de la parte superior para decidir cuál de las dos ha de mandar en el Estado y en el individuo»[89].

Para imaginar un Estado conforme a ese principio, Platón tiene que impedir de entrada que se desarrollen las diferencias sociales que dan lugar a las divisiones: el comunismo de la *República* no tiene más fin que ése.

Ese comunismo no había de ser una solución aislada. Ya en el 392 Aristófanes, en la *Asamblea de las mujeres*, imaginaba la llegada al poder de las mujeres, que, nada más hacerlo, proponen dos reformas: la comunidad de bienes y la comunidad de las mujeres; se burla imaginando las divertidas consecuencias de ambas medidas, que desde luego no ha inventado él. De hecho, parece ser que en su época abundaron las doctrinas o utopías en las que el establecimiento de lo común era más o menos obligado. Esas doctrinas podían derivarse de la política pitagórica, en la que la comunidad y la armonía ocupaban un lugar destacado. Al menos se puede uno hacer idea de lo que eran viendo las críticas que hace Aristóteles en la *Política*. Nos recuerda que en su proyecto de constitución, Faleas de Calcedonia reclamaba para los ciudadanos propiedades estrictamente iguales, y que Hipodamos de Mileto, en el suyo, repartía la población en tres clases y dividía la tierra en tres partes, una sagrada, otra pública y la última privada, para los agricultores[90]. Esos distintos proyectos debieron nacer todos por reacción contra las disensiones que, a finales del siglo v, estuvieron a punto de aniquilar el sentido cívico y la unidad de la ciudad[91].

89. 432 a: restablecemos la palabra «concordia» en la traducción Chambry, para hacer más patente el parentesco de la doctrina platónica con el desarrollo anterior de la noción.

90. II, 1266 ss.

91. En cualquier caso, la heroína de la *Asamblea de las mujeres* se refiere a las divisiones sociales que paralizan la ciudad: «¿Hay que echar barcos al agua? El pobre opina que sí, pero los ricos y los labradores opinan que no» (197-198). Por el contrario, la nueva forma de vivir será «común a todos».

Esto es evidente para Platón, que no se contenta con oponer a su régimen ideal el cuadro de esas disensiones, sino que recuerda, en cada etapa de su obra, el fin que persigue.

El comunismo de la *República*, en efecto, no invoca el derecho que cada uno tiene a bienes semejantes, sino la necesidad de entendimiento entre todos. Es tan cierto eso que la comunidad de bienes, en esa ciudad ideal, se limita a los guardianes, que no tendrán nada de su propiedad: de ese modo aprenderán a servir, sin preocupaciones y tentaciones, al bien común. La menor posesión haría de ellos, en lugar de protectores de la ciudad, unos tiranos «odiadores y odiosos, perseguidores y perseguidos» (417 a). Esta primera medida es, por tanto, parcial; y no pretende sino asegurar, indirectamente, el bien de la colectividad.

Pero Platón lleva aún más lejos su audacia: en el libro V expone las tres medidas que considera como las más difíciles de hacer aceptar, pero que son en su opinión la condición necesaria para la existencia de una ciudad perfecta. De esas tres «olas» que ha de atravesar, la primera es la comunidad de educación entre chicos y chicas, la segunda la comunidad de las mujeres y de los niños. Ahora bien, es evidente que la finalidad de esas medidas sigue siendo la unión. Gracias a ellas, habrá armonía entre todos, comunidad de gozos y de pesares; por el bien del Estado: «¿Puede citarse para un Estado mayor mal que el que le divide y de uno solo hace varios, y mayor bien que el que une y hace uno? —No se puede. —Ahora bien, lo que une, ¿no es la comunidad de la alegría y del dolor, cuando, en la medida de lo posible, todos los ciudadanos se alegran o se afligen por igual de las mismas desgracias? —Ciertamente, dijo. —Por el contrario, lo que divide, ¿no es el egoismo de la alegría y del dolor (...)? ¿De dónde viene eso sino de que todos los ciudadanos no digan al mismo tiempo las mismas palabras: esto es mío, esto no es mío?»[92].

El comunismo, para Platón, es, pues, la condición de la unidad, que será la única que evitará la tiranía interna de un

92. 462 a-c.

grupo sobre otro, nacida de las disensiones y de los temores recíprocos.

A este respecto la utilización de la palabra «comunismo» no debe engañarnos y sugerirnos acercamientos groseramente injustificados. El comunismo antiguo, tal y como lo encontramos en Platón, no está vinculado al respeto del pueblo y de sus derechos. Pretende, por el contrario, impedir su dictadura, que uniría los males nacidos de la desunión a aquellos que engendra la incompetencia. Además, esta puesta en común no es para él una finalidad en sí: debe solamente permitir que, una vez liberados de las mezquindades individuales, los espíritus se vuelvan, a todos los niveles, hacia la búsqueda de los auténticos fines y el ejercicio de la virtud. Las dos primeras «olas» de la *República* no tienen, en efecto, ningún sentido si no se le añade la tercera, que instala en el poder a los filósofos. El comunismo platónico llega de ese modo a crear la unión de los ciudadanos bajo la dirección de los filósofos durante largos años formados a ese fin: y tiende, por consiguiente, no a nivelar, sino a instaurar una jerarquía armoniosa y aceptada.

C) PLATON EN BUSCA DE UNA ARMONIA

El propio Platón no ignoraba que trazaba un cuadro ideal y casi irrealizable. Pero esa prioridad que concede a la unión de todos se encuentra en los proyectos más realistas que ofreció más adelante, en el *Político* o en las *Leyes*.

En el *Político*, Platón define un modelo del arte de gobernar; no se trata de ricos ni de pobres, confrontados en una sociedad, sino de las virtudes que hay que asociar en beneficio de la acción política. Ahora bien, la idea de armonía y de concordia sigue siendo el objetivo esencial; y el arte de gobernar se define por la amalgama y la mezcla. Eso es lo que ilustra la famosa comparación con el tejido, que consiste en combinar la trama con la urdimbre, la firmeza con la flexibilidad, evitando los excesos en los que podrían caer, si se dieran aislados, los caracteres opuestos de la valentía y de la modera-

ción: el arte del político «se esfuerza por aliarlas y entrecruzarlas». Los mezcla —como Alcibíades, en Tucídides, mezclaba a los jóvenes y a los viejos— y teje con ellos no una capa para el pueblo, como en Aristófanes, sino un tejido flexible y sólido, que es la materia misma de la ciudad. «Porque ésta es la función de ese arte real del tejido: no dejar nunca que se establezca el divorcio entre el carácter mesurado y el carácter enérgico, urdirlos juntos, por el contrario, con la comunidad de opiniones, de honores, de glorias, con el mutuo intercambio de pruebas, para conseguir un tejido flexible y, como se dice, bien prieto.» Así: «Se concluye en recto tejer la tela urdida por la acción política cuando, tomando los caracteres humanos de energía y de templanza, la ciencia real conjunta y une sus dos vidas con la concordia y la amistad, y, realizando de ese modo el más magnífico y más excelente de todos los tejidos, abarca, en cada ciudad, a todo el pueblo, esclavos u hombres libres, los mantiene juntos en su trama y así manda y dirige la ciudad asegurándole, sin falta y sin flaqueza, toda la felicidad de la que pueda gozar»[93].

La metáfora se sitúa a un nivel que no es ya el de la lucha social tal y como existía durante la guerra del Peloponeso; pero el fin que persigue Platón es una respuesta a esas crisis, en la medida en que parece querer unir cada vez más estrechamente los distintos elementos de la ciudad, para hacer un todo indisoluble, vinculado, como él dice, no ya solamente por la concordia, sino por «la concordia y la amistad». Nos alejamos de la experiencia concreta; pero el movimiento inicial y el impulso interno son los mismos que se han formado al contacto de esa experiencia.

Por lo demás, lo encontramos más directamente en las *Leyes*, en donde reaparecen, a nivel más modesto, los dos aspectos de la doctrina de la *República*: crítica de la desunión y búsqueda de una armonía.

La crítica de la desunión se presenta en el libro III. Aquí ya no se trata de una descripción abstracta de lo que pierde a

93. 311 c. La traducción está ligeramente modificada en el último miembro de la frase. La cita anterior está sacada de 310 e.

los regímenes, sino de una evocación histórica de aquello que, de hecho, arruinó a los distintos Estados que contaron en la historia griega. Lo que les dio su grandeza fue siempre la armonización de los distintos elementos de la ciudad; lo que les perdió fue siempre su desunión.

La armonización existió en Esparta, bajo forma de un régimen mixto, en donde los distintos poderes se moderaban unos a otros[94]. El elogio de Platón recuerda aquí, con mayor precisión, el que Tucídides hace del régimen de conciliación establecido en el 411.

La armonización existió también en la Persia de Ciro, gracias a una «justa proporción de sujeción y de libertad», que permitió un rápido desarrollo del país, ya que entonces existía amistad entre los soldados y los generales, entre los súbditos y el rey: «de tal forma que en aquellos tiempos todo prosperó gracias a la libertad, a la unión y la comunión de miras» (694 b: *koinônia).*

Existió, por último, en la Atenas de las guerras médicas, en las que la obediencia a las leyes recibió un fuerte estímulo del peligro, que engendró una gran «amistad» entre los ciudadanos (698 c: *philia).*

Por el contrario, a los Estados del Peloponeso les perdió la desunión. Persia, volviéndose hacia el absolutismo, vio romperse su propia armonía: los gobernantes dejaron de proponerse como meta el interés de los gobernados, de tal forma que, cuando tenían encima el peligro, no encontraron en los pueblos «ni unión ni voluntad resoluta de exponerse y combatir»[95]. A falta de una voluntad común —lo que llama Platón «lo amical y el *koinon*»— se desemboca en la catástrofe. Los excesos de la libertad también pierden a Atenas, así como los del despotismo habían arruinado a Persia[96]. Para obtener

94. 691 d-692 d.

95. 697 d-e.

96. La descripción de esos excesos está hecha con vigor, pero su mal resultado en la práctica sólo se menciona de forma alusiva, con hipótesis sobre la época de las guerras médicas (699 c), por la alusión a las violencias perpetuas que marcan la vida de los Titanes (701 c) o también por la afirmación de que las conductas excesivas «no han dado buenos resultados» a quienes las adoptaron (701 e): la anarquía es para Platón un mal en sí.

una cohesión entre los ciudadanos se necesita un equilibrio entre los principios que combine la autoridad con la libertad.

La idea es, pues, la misma que encontrábamos en el libro VIII de la *República*, con la salvedad de que la aplicación es concreta. Asimismo, el programa de las *Leyes* pretende acercarse lo más posible de la maravillosa unidad de la ciudad ideal evocada en la *República*.

¿Cuál será, por tanto, el principio del régimen y de las leyes? Ese régimen no será ninguno de los regímenes ordinarios, que no son sino «agrupamientos políticos en los que una parte de los ciudadanos está dominada y esclavizada»: para evitar ese mal conviene definir el espíritu con el que serán promulgadas las leyes y replantear la ciudad: en efecto, con gran frecuencia, «cuando ha habido lucha por el poder, los vencedores se adueñan de los asuntos públicos con tal fuerza que no dejan la menor parcela de autoridad ni a los propios vencidos ni a sus descendientes, y los dos bandos se pasan el tiempo espiándose, temiendo que se llegue a una sublevación que les prive del poder, en represalia por los perjuicios sufridos en el pasado. Esos no son, y lo afirmamos ahora, regímenes políticos, y tampoco son leyes bien hechas, aquellas que no se han hecho por el interés común *(koinou)* de toda la ciudad *(sumpases)*; si sólo se han hecho en interés de unos pocos, a éstos les llamamos partidarios y no ciudadanos, y el derecho que se les pretende atribuir, una vana pretensión»[97]. No hay, pues, ciudadanos más que cuando hay hombres con el sentido de la ciudad; y no hay leyes válidas que no persigan el bien de todos.

Esa preocupación por hacer prevalecer el interés común —que se dará en todo el largo tratado de las *Leyes*— está, pues, desde un principio, vinculada al obstinado deseo de trascender el enfrentamiento de los partidos políticos para fundar una ciudad unida.

Sin que entremos aquí en detalles sobre las leyes propuestas para responder a esa preocupación, hemos de recordar al menos que Platón, tras haber planteado los grandes princi-

97. 715 a-b.

pios religiosos y morales que animarán a los ciudadanos, insiste con cierto énfasis sobre la idea de la ciudad ideal y de su maravillosa unidad: «Si se ha logrado, en la medida de lo posible, hacer común incluso aquello que por naturaleza es personal, como los ojos, los oídos, las manos, de forma que parezca que se ve, se oye y se actúa en común (si se ha logrado) hacer que todos en la medida de lo posible elogien y censuren de una sola voz, tengan los mismos motivos de alegría o de aflicción (si de ha logrado) por último establecer todas las leyes que hacen la unidad de la ciudad lo mayor posible, nadie fijará, para darles la palma de la excelencia, ninguna otra regla más justa ni mejor[98].»

Pero puesto que hay que describir una ciudad a la vez menos hermosa y más próxima a nosotros, una serie de reglamentos procurarán preservar al menos los méritos principales. Los bienes existirán, pero en condiciones muy vigiladas. Nadie tendrá ni oro ni plata. Las tierras se dividirán de la forma más igual posible; y no se las podrá aumentar o disminuir más allá de ciertos límites muy rigurosos. De ese modo se evitará «la peor plaga, que más habría que llamar disensión que facción» (744 d: *diastasin* mejor que *stasin)*, y que se debe al contraste de la riqueza y de la pobreza. Asimismo, existirán matrimonios, pero controlados y dirigidos. La educación de los hijos se hará obedeciendo a principios precisos y obligatorios; será la misma para todos; y las hijas recibirán una formación análoga a la de los hijos. No es ya la misma total puesta en común de la *República*, pero está cercana a ella.

En cuanto a las distintas instituciones que describe Platón, intentan combinar y asociar los distintos principios: sorteo, elección, cooptación, rotaciones[99]. Esta mezcla de procederes había de satisfacer a unos y a otros; lo dice Platón a propósito de los ministros de los cultos y de su designación: «de este modo se mezclará, para hacerlas amigas entre sí, a las clases populares y a las otras en cada territorio de la

98. 739 c-d.
99. El propio Platón explica que ese sistema es un «término medio» *(meson)* entre la monarquía y la democracia (756 e y ss.).

ciudad, de forma que siempre haya la mayor concordia posible»[100].

El régimen de las *Leyes* está aún más alejado del comunismo en el sentido moderno del término de lo que estaba la *República*. En primer lugar es un régimen mixto, que toma de la oligarquía su sistema de clases censatarias. En segundo lugar, su espíritu es profundamente religioso; el primero de todos los objetivos propuestos es la imitación de la ley divina y el deseo de ser amado de los dioses gracias a la práctica de las virtudes. La unión de la ciudad platónica se funda, pues, a fin de cuentas, menos sobre la solidaridad de los hombres que sobre la idea de la unidad del Bien, que es de esencia divina.

El modo de vida apartada que instaura el tratado de las *Leyes*, y que propone a una ciudad de naturaleza imperfecta, tiene sin embargo como objetivo la unión. Y esa unión, tan difícil de instituir, tan amenazada en todo momento, exige unos medios de control muy rigurosos, para prevenir o castigar las infracciones. El régimen es totalitario, está estrechamente vigilado y sin comunicación con el extranjero.

Son precauciones que se comprenden. Están siempre vinculadas al hecho de que el régimen que se trata de proteger, que tiende a una rigurosa unidad, no puede por lo mismo tolerar la menor disidencia. Y esto confirma que la vigilancia de la ciudad de las *Leyes* sea más una forma de preservar ese principio que una lucha contra la anarquía[101].

Este recorrido por la *República* y las *Leyes* confirma, pues, la importancia del problema que habían levantado las disidencias y los enfrentamientos de la democracia ateniense. Por el contrario, se aparta de ésta en la medida en que la respuesta platónica no preserva la unidad más que rehusando la democracia y fundando un régimen que es casi lo contrario de ella. Una vez más sería Aristóteles quien examinara la cuestión bajo un ángulo más realista y ofreciera una solución capaz de

100. 759 b: restituimos en la traducción Chambry la palabra «concordia», que hace más sensible la permanencia del tema y del término.

101. Ver anteriormente p. 142.

conciliar la primacía de la patria sobre los partidos con los principios de la democracia.

D) ARISTOTELES O EL ARTE DE MEZCLAR

Hizo Aristóteles una crítica profunda y severa de la solución platónica. Para él no es cierto que una ciudad deba o pueda pretender alcanzar la unidad completa a que aspira Platón, ni que los medios sugeridos puedan contribuir a estrechar los lazos entre los ciudadanos. La unidad de la ciudad está hecha de diversidad, y Aristóteles, a este respecto, es liberal.

1) *Unidad y diversidad*

Se niega a admitir que la unidad de una ciudad se base en la semejanza de todos. Una ciudad en la que todos fueran semejantes, como preconiza Platón, no sería una ciudad, ya que «la ciudad, por su naturaleza, es múltiple»[102]. Se compone de una pluralidad de individuos, y esos individuos son distintos entre sí: «Una ciudad no está hecha de hombres semejantes entre sí.» Y más vale así, ya que sólo esa diversidad permite variadas aptitudes, que aseguran al Estado la posibilidad de bastarse a sí mismo.

Ese sentimiento de diversidad, e incluso de diversificación esencial a la ciudad, no lo ignoraba Platón a nivel de los oficios, ni tampoco de los temperamentos propios a cada uno[103]; pero quiso abolirlo a nivel de sentimientos y vínculos entre los individuos. Por el contrario, Aristóteles no dejó de recurrir a él. En el libro III recuerda una vez más: «La ciudad se compone de elementos diferentes ... Por ello necesariamente no hay perfección única para todos los ciudadanos, así como

102. *Política*, 1261 a, 18. La cita siguiente está tomada de la línea 24.
103. Ver para la diversidad de oficios, *República*, 369 e y ss., para la de temperamentos, el *Político*, 309 b y ss. Esta diversidad de oficios desemboca, para Aristóteles, en la de funciones dentro del Estado (*Política*, 1328 b y ss.).

no la hay para los miembros de un coro, jefe de coro o simple coreuta»[104]. La diferencia es importante. Implica que Aristóteles, contrariamente a los pensadores precedentes y al propio Platón, reconociera el carácter específico del hecho político. Mientras que la antigua tradición griega buscaba siempre soluciones y principios válidos para el individuo tanto como para el Estado, la naturaleza variada del Estado siempre está presente en Aristóteles.

Por lo demás, no cree que suprimiendo todas las diferencias, como quería hacerlo Platón, se cree una auténtica solidaridad. Lo que es cierto para cada uno individualmente no es válido para todos colectivamente, ni viceversa. La comunidad de los hijos, en particular, no haría que todos sintieran por los niños el mismo amor paterno, sino que haría que cada uno se desinteresara de ellos; cada uno se preocupa sobre todo de sus propios bienes, y una relación tan extensa se convierte en una relación más relajada: «Cada ciudadano tiene mil hijos; entonces ya no son los hijos de cada uno: cualquiera es el hijo de cualquiera, de forma que todos indistintamente se desinteresarán de ellos»[105]. Y concluye Aristóteles: «Más vale, de hecho, ser un auténtico primo que un hijo de esa manera.» El resultado de semejante puesta en común es, pues, la ruina de esa amistad tan esencial en todo Estado: esa amistad, en cierto modo, se diluye: «El hombre tiene dos móviles esenciales de interés y de amistad; la propiedad y el afecto; ahora bien, ni una ni otra pueden darse en ciudadanos de semejante Estado» como es el Estado platónico. Aristóteles, como vemos, recurre a consideraciones psicológicas que Platón no tenía en cuenta; le llevan a apartar esa asimilación a toda costa: la ciudad no puede ser pensada como una simple expansión del individuo; y el entendimiento entre individuos no se basa en la supresión de los sentimientos individuales, sino en su clarividente utilización.

Esto lleva consigo el abandono del comunismo platónico;

104. 1277 a.

105. 1261 b final-1262 a 1 (nuestra traducción). La conclusión se encuentra en 1262 a 14.

pero ese abandono se debe, a su vez, a la preocupación de realizar en el seno del Estado una colaboración aún mejor.

Aristóteles, que definió al hombre como un «animal político», es decir, hecho para vivir en ciudades[106], está lejos de descuidar la importancia de una auténtica unión política. Incluso en la crítica que hace del sistema platónico declara: «Consideramos la amistad como el mayor bien para las ciudades, ya que es el mejor medio de evitar disensiones»[107]. Y todo su pensamiento parece dirigido por la idea de ese carácter colectivo que distingue los hechos políticos y debe encontrarse en sus fines.

Ya nos pudimos dar cuenta de ello cuanto citábamos aquí, a propósito de la incompetencia popular, los textos de Aristóteles justificando la superioridad del pueblo, como colectividad, sobre cualquier individuo o grupo de individuos[108]. Allí figuraban todos esos términos que evocan la idea de un pueblo en su totalidad y que la reflexión del siglo v vio extenderse: la superioridad de las decisiones populares aparece de ese modo no a nivel de cada uno tomado por separado, sino de «todos a una» *(sumpantas)*[109]. Igualmente, lo que le permite al pueblo participar útilmente en las deliberaciones y en los juicios es que todos toman parte en ellos: el individuo puede ser inferior sin que «todos reunidos» lo sean[110]: nada impide a la masa ser superior, no individualmente, sino «en bloque»[111]. Vueltos a leer a la luz de los textos anteriores en donde nacía poco a poco la idea de la democracia entendida en su sentido amplio, los párrafos de Aristóteles parecen situarse dentro de la misma tradición. ¿No dice también Aristóteles, un poco como Alcibíades de Tucídides, que la mezcla es preferible a una elección demasiado exigente? «Todos reunidos tienen efectivamente más discernimiento y, mezclados con los mejores ciudadanos, prestan servicios al

106. 1253 a 3.
107. 1262 b 7.
108. Ver más arriba, pp. 88-90.
109. 1281 b 2.
110. 1282 a 17.
111. 1283 b 34.

Estado, así como un alimento impuro mezclado a un alimento puro hace que el todo sea más provechoso que una pequeña cantidad pura»[112]. Y, como para asemejarse más exactamente a las palabras de Alcibíades, Aristóteles llega a justificar, en la mezcla que supone el cuerpo cívico, el papel de los «mediocres»: «parece absurdo que los mediocres decidan soberanamente asuntos más importantes que los que resuelven las gentes de mérito»[113]; pero es que cada individuo no es más que una fracción dentro de un cuerpo político... En todas estas afirmaciones es evidente que Aristóteles hace suya la idea de una democracia en la que colaboren todos, y que basa en esa idea su respuesta a las críticas de Platón contra la incompetencia popular. Un pueblo es un ser colectivo, en el que cada uno tiene su puesto, y que de ello saca sus méritos.

Asimismo, para evitar la anarquía democrática, se ha dicho aquí que Aristóteles recomendaba huir de todo lo que hacía que la democracia fuera una democracia en sentido estricto, es decir, una tiranía colectiva de un pueblo mayoritario, que impone sus decisiones a fuerza de decretos[114]. El respeto de la ley es también el respeto del interés de todos. Una buena democracia tiene en cuenta al conjunto.

Pero Aristóteles no se conforma con enunciar esa idea de paso como un posible remedio contra tal o cual abuso: la novedad en su caso es que hace de ella el criterio que distingue a un régimen bueno de uno malo. Tal es el principio que plantea en el libro III de la *Política*: «Está, pues, claro que todas las constituciones que miran por el interés general son, de hecho, correctas según la justicia absoluta; las que miran solamente por el interés personal de los gobernantes son defectuosas, y son todas desviaciones de las constituciones correctas: son formas de despotismo; ahora bien, la ciudad es una comunidad de hombres libres»[115].

De este modo se explica la diferencia entre el régimen que él llama *politeia* y la democracia, en la que prevalece el interés

112. 1281 b 35 y ss.
113. 1282 a 26. Ver más arriba p. 185.
114. 1292 a: ver más arriba pp. 148-149.
115. 1279 a 17 y ss.

de un solo bando —el del pueblo—.«Cuando ese individuo, o la minoría o la masa (los *polloi)*, gobiernan velando por el interés general, esas constituciones son necesariamente correctas, pero cuando los regímenes tienden a velar por el interés particular, o de un solo individuo, o de la minoría o de la masa *(plèthous)*, son desviaciones.» Ya que «cuando la masa *(plèthos)* gobierna la ciudad velando por el interés general, a ese gobierno se le da el nombre de *politeia*, que es común a todas las constituciones»[116]. Contrariamente a esa *politeia* el régimen que Aristóteles llama «democracia» es una forma desviada, ya que tiende a velar por el interés de un solo grupo, que es el de los pobres[117].

La línea de demarcación entre los regímenes sanos y desviados está, pues, establecida de forma muy clara. Al trazarla, Aristóteles recoge la distinción que hacía Platón en las *Leyes*[118]; pero le da un alcance mucho mayor en la medida en que ese criterio impera a partir de entonces en todo el análisis.

Es decir, que, con toda la lucidez que da la perspectiva, Aristóteles entendió perfectamente y definió el mal que aquejaba a Atenas. Era el que había destacado Platón. Pero en lugar de reaccionar con una violenta condena de la democracia, viciada por ese mal, Aristóteles se esforzó por distinguir y oponer las buenas y malas formas de regímenes en general, y de ése en particular, a fin de esclarecer las condiciones que hay que satisfacer para evitar la corrupción. La respuesta es precisamente que el pueblo tiene que tener en cuenta al conjunto de los ciudadanos.

2) *El interés común*

Todo lo que el pueblo hace en su propio interés, todas las leyes que promulga por su bien, definen una apariencia de

116. La elección del término estaba autorizada por el uso (ver Isócrates, *Panegírico*, 125; Demóstenes, *Segunda Filípica*, 21). Pero, al retener ese término general, Aristóteles da a entender que ese régimen participa de distintos principios y representa a sus ojos el régimen por excelencia: esto confirma aún más la importancia que tiene para él el sentido de la comunidad.
117. 1279 b 8.
118. Ver más arriba, p. 200.

justicia en la medida en que expresan la voluntad del soberano; pero no por ello son justas, ya que la justicia se define a nivel de la ciudad entera. «Si los pobres, porque son mayoría, se reparten el bien de los ricos», ¿es eso justo? Podemos creer que sí en tanto no nos coloquemos desde el punto de vista del conjunto. En efecto, para el conjunto, si se supone «que la mayoría se reparte los bienes de la minoría[119], está claro que equivale a arruinar al Estado; ahora bien, es seguro que no es la virtud lo que destruye aquello en lo que reside, y tampoco la justicia es un factor destructor de la ciudad; por consiguiente, vemos que semejante ley no puede ser justa. Añado que, si lo es, todas las acciones llevadas a cabo por el tirano serán a su vez necesariamente justas, puesto que se aprovecha del hecho de que es el más fuerte para utilizar la violencia, lo que es exactamente el caso de la muchedumbre cuando ataca a los ricos»[120].

En cambio, la verdadera justicia tiene que tener en cuenta a todos: «El bien en política es la justicia, es decir, el interés general»[121], y las leyes, para ser justas, han de tender al bien de todos, o, como dice más adelante Aristóteles, «tender al interés general de toda la ciudad y al bien común de los ciudadanos»[122].

Platón había abierto las puertas; pero no había considerado aquellos aspectos por los que la democracia aparecía como un régimen de partido, expuesto a los excesos que comporta esa clase de regímenes. Por eso la había condenado apasionadamente. La invención de la *politeia* por parte de Aristóteles permite restituir la posibilidad de una democracia en sentido

119. El segundo caso es el mismo que el primero, pero expresado en términos de número, así, pues, de derecho del más fuerte; y las palabras de introducción demuestran bien que el nuevo punto de vista es el del cuerpo de los ciudadanos en su conjunto (*πάντων ληφθέντων*).

120. 1280 b 14 y ss. (trad. Tricot, modificada en dos lugares).

121. 1282 b 17.

122. 1283 b 40-42. Se observará en esta obra, tan poco literaria por otra parte, la insistencia verbal: *ὅλης-κοινόν*. La misma definición de lo justo la encontramos en la *Etica a Nicómaco*, VIII, 1160 a 11 y ss.: «Esta utilidad común es la meta a la que tienden los legisladores, que llaman justo a lo que es beneficioso para todos» (trad. Tricot).

lato, según la ley: se levanta de ese modo la condena hecha por Platón. La definición de la *politeia* constituye, pues, en el plano de las doctrinas, una apertura y una conquista comparables a lo que había sido, en el plano de los hechos, la reconciliación llevada a cabo en Atenas en el 403.

A partir de ese momento, todos los temas relativos a la unión entre ciudadanos pueden volver a darse, sin quedar limitados a la descripción de un régimen ideal que no sería más que una construcción del espíritu, alejada de las realidades de la vida política.

Es el caso, por ejemplo, de la amistad entre ciudadanos. Nadie ha hablado mejor de la amistad que Aristóteles. En la *Etica a Nicómaco* declara desde el principio de un estudio que nada tiene de político: «La amistad parece constituir también el vínculo entre las ciudades, y los legisladores parecen concederle más valor que a la propia justicia; en efecto, la concordia, que parece ser un sentimiento cercano a la amistad, es lo que buscan todos los legisladores, mientras que el espíritu de facción, que es su enemigo, es lo que persiguen con mayor energía»[123]. La amistad de las *Leyes* se encuentra, pues, en el pensamiento de Aristóteles, pero a propósito de un análisis de la diversidad de individuos y acompañada de una confianza lúcida en la posibilidad de los éxitos concretos. Entre la simple «concordia» que sucede a las guerras civiles y la comunión ideal de la ciudad platónica, esa amistad constituye un término medio, basado en un análisis racional.

Sin embargo, este pensamiento seguiría siendo teórico y abstracto si Aristóteles no hubiera ofrecido asimismo una reflexión sobre las condiciones óptimas que permitirían asegurar la existencia de su famosa *politeia*.

Esta reflexión se nos aparece bajo un nuevo aspecto si la situamos en la línea de las experiencias anteriores. Contra la democracia tiránica, cuyos defectos había conocido Atenas a finales del siglo v, Platón había propuesto el remedio de una unidad absoluta, suprimiendo las diferencias: Aristóteles, una vez restituido el sentido de la diversidad, encuentra un

123. VIII, 1155 a 22 y ss., trad. Tricot.

único remedio, necesario y suficiente, a la lucha entre los extremos. Ese remedio consiste en un equilibrio basado en el papel que puede desempeñar el centro, el término medio, el justo medio. Y esto es cierto en el ámbito de las instituciones, en el de la sociedad y en la orientación de la vida política.

3) *El régimen bueno*

La *politeia* no se define, en efecto, solamente por el imperio de la ley y la preocupación por el interés común. Como el régimen que elogia Tucídides en el libro VIII, diciendo que presentó, a la hora de la primera reconciliación, una mezcla moderada entre los *oligoi* y los *polloi*[124], como el régimen de los antepasados recomendado por Trasímaco en el 411, diciendo que era «el más común a todos», y que había elogiado Isócrates, para Atenas, y Platón, para Esparta, este último diciendo que era «una mezcla proporcional de los elementos que hacía falta»[125], el régimen que alaba Aristóteles, es un régimen mixto en el que se combinan los elementos de la oligarquía y de la democracia[126]. Aristóteles llega incluso a analizar las diferentes formas de mezcla que pueden darse en su composición —la perfección consiste entonces en llegar a un régimen tan juciosamente mezclado que se le pueda llamar tanto democracia como oligarquía: en el *meson* se encuentran, efectivamente, rasgos de los dos extremos[127].

Ese ideal de constitución mixta, que estaba llamado a desempeñar un papel tan importante en el pensamiento político posterior, se completa con diversas medidas igualmente «medianas». De ese modo, para la propiedad, Aristóteles combina la idea de propiedad privada y de comunidad, pre-

124. VIII, 97, 2: *μετρία... ξύγκρασις*; ver más arriba, p. 187.

125. *Leyes*, 692 a: *σύμμεικτος... καὶ μέτρον ἔχουσα*.

126. Ver 1293 b, citado anteriormente p. 73. Podríamos añadir que el régimen mejor también hace partes iguales, y los mezcla, entre la igualdad absoluta y la desigualdad absoluta (1280 a 13 y ss., 1283 a 26, 1301 a 25 y ss.): ver más arriba pp. 69-70.

127. 1294 b 18.

cisando que lo mejor es mantener la propiedad privada, pero que, con el intercambio de ayuda, su disfrute sea común[128]. Sobre todo, las especulaciones sobre las instituciones no quedan desencarnadas. Aristóteles añade otro *meson*, relativo a la sociedad: las clases medias son para él la garantía de la estabilidad de los Estados.

4) *La clase media*

La lucha social presentó en Grecia el aspecto de un conflicto entre ricos y pobres. Eurípides, al lamentar los excesos de ambos, ya celebró los méritos del grupo de en medio: «De las tres clases, en fin, es la clase media la que salva a las ciudades: ella es la que mantiene las instituciones que el Estado se ha dado»[129]. También Tucídides había deplorado que las guerras civiles fueran tan crueles para los elementos intermedios *(mesa)* aplastados por los bandos[130]. ¿Cómo nos podría extrañar que Aristóteles, para quien toda virtud es un «medio» entre dos extremos, defendiera el papel de esa clase media, que no es por naturaleza ni lo bastante rica para dejarse tentar por la ambición ni lo bastante pobre para rebelarse? «En todos los Estados, sin excepción, existen tres grupos de ciudadanos: la gente muy rica, la gente muy pobre y, en tercer lugar, aquellos que ocupan el centro. Puesto que se admite que nada vale tanto como lo moderado y el justo término medio, es evidente que lo mismo es aplicable a los bienes de fortuna y lo mejor es tenerlos con moderación. Ya que así es como mejor se puede obedecer a la razón»[131]. Aristóteles describe el comportamiento de esos elementos intermedios: estan menos inclinados que otros a los crímenes y los delitos, menos tentados también de escabullirse de los cargos o de buscarlos con demasiado afán, y más capaces

128. 1263 a 38.
129. *Suplicantes*, 238-245. Estos versos se consideran a veces como adición posterior; pero no cabe duda de que Eurípides es su autor.
130. III, 82, 8.
131. 1295 b 1 y ss. (trad. nuestra).

de obedecer sin caer en la bajeza. Con los dos grupos extremos siempre se cae en un mundo hecho de amos y de esclavos, «unos llenos de envidia, otros de desprecio, sentimientos muy alejados de la amistad y de la comunidad de la ciudad, ya que comunidad implica amistad»[132]. La ciudad quiere evitar ese contraste: «La ciudad, por su parte, ha de estar compuesta lo más posible de iguales y semejantes, lo que se da, sobre todo, en la clase media» *(mesois)*. Esta clase media tiene unas virtudes que le son propias; y puede desempeñar el papel de árbitro, impidiendo que cualquiera de las otras dos incline la balanza a su favor. La ausencia de clase media puede dar lugar a una democracia extrema o a una oligarquía sin freno, y esos regímenes pueden desembocar en tiranía. En cambio, «allí donde la clase media es numerosa, allí nacen también menos facciones y disensiones entre los ciudadanos»[133]. Una de las superioridades de la democracia consiste incluso en facilitar el desarrollo de la democracia.

Por último, cualesquiera que sean las instituciones y cualquiera que sea el estado social, la política, para Aristóteles, debe tender a hacer triunfar el justo término medio.

5) *Una política de equilibrio*

No solamente tiene la política que evitar las expoliaciones y las medidas tiránicas de un grupo respecto de otro: además, inversamente a las constituciones desviadas, tiene que buscar, en general, el *meson*[134]. Recogiendo, en líneas generales, una metáfora platónica muy oportuna para recordar la importancia primordial del conjunto y del todo, Aristóteles evoca un rostro al que una deformación excesiva vuelve irreconocible: «Se tomará, en primer lugar, la armoniosa proporción

132. 1295 b 21-24.

133. 1296 a 5-9. Trad. Tricot. Es por lo demás una idea sobre la que gusta de insistir Aristóteles, señalando entre las causas de las revoluciones el desproporcionado crecimiento de una de las «partes» de que se compone la ciudad (1302 b 33 y ss.).

134. 1309 b 19.

de esa parte del rostro, y se terminará por no tener ni siquiera la apariencia de nariz»[135]. De este arte tan poco clásico saca entonces la conclusión política: «En efecto, puede ocurrir que la oligarquía y la democracia sean formas tolerables, aunque estén lejos de la mejor organización; pero, si se acentúa la tendencia propia a cada uno de ellas, se hará en primer lugar que el régimen sea peor que antes, y se terminará por no tener constitución de ninguna clase.»

Lo mejor es velar, cualquiera que sea el régimen, por la minoría: «También en las democracias habrá que velar por los ricos, absteniéndose de someter al reparto no sólo sus propiedades, sino también sus rentas.» «En la oligarquía hay que ser muy solícito con los pobres y proporcionarles empleos de los que puedan sacar algún beneficio.» Incluso habrá que asociarles a la gestión del Estado y a tenerles consideración: Aristóteles puso el mismo empeño en plantear ese principio que en marcar sus límites de aplicación: «En democracia como en oligarquía es útil conceder a los que menos participan en el régimen (a los ricos en la democracia, a los pobres en la oligarquía) o bien la igualdad, o bien preferencia, excepto para las magistraturas soberanas del Estado: ésas deben estar en manos de gentes del régimen, ya sean éstos los únicos en detentarlas o estén en mayoría»[136].

135. Aristóteles utiliza en la *Retórica* la comparación de la nariz, que deja de ser una si es demasiado aguileña o demasiado chata (I, 4, 1360 a, 27 y ss.). Aquí tenemos una combinación, no muy acertada pero reveladora, entre esa idea y la que expresa Platón en la *República* (420 b y ss.), demostrando que la felicidad de los individuos debe estar subordinada a la del conjunto, así como un pintor evita pintar los ojos de bermellón por la única razón de que sean hermosos, haciéndolos entonces «tan bellos que ni siquiera sean ojos». Ya en 1281 b, 12 y ss. la *Política* recordaba que la belleza de un ser no se confunde con la de una parte aislada; y en 1302 b se comparaba al Estado con un cuerpo que, si una parte crece desmesuradamente, termina por cambiar de especie animal.

136. 1309 a, 27-31 (trad. nuestra). Traducimos en ambas ocasiones *πολιτείας* por la misma palabra, e interpretamos *τοῖς ἐκ τῆς πολιτείας* como en Tucídides, VIII, 75, 2: es característico de la vida política griega que la misma expresión defina a la vez la pertenencia (*ἐκ*) a un grupo social y a un grupo ideológico, pero también, para terminar, a una actividad política vinculada con el éxito de ese grupo.

Aristóteles es, pues, el iniciador de todas las investigaciones modernas que intentan asegurar en las democracias el estatuto de las minorías, a la vez que se reserva al partido mayoritario los puestos más importantes.

Sólo cabe sorprenderse que que haya habido que esperar tanto tiempo para ver reaparecer en las teorías políticas el problema que había definido el *Político*. Pero esa demora se explica por las condiciones en las que se planteó ese problema a los griegos.

Los textos han demostrado que la crisis ateniense fue particularmente grave porque los dos grupos, los *polloi* y los *oligoi*, no diferían solamente por sus programas políticos en el seno de una misma constitución. En cualquier caso, hasta fines del siglo v, cada uno de los dos grupos quería un régimen diferente, con su constitución propia y una sociedad acorde. Cada uno de los dos quería derrocar al otro, para establecerse sobre unas bases nuevas. Durante mucho tiempo esa situación no existió en nuestras modernas democracias. La reorganización de la vida política en dos grupos, a los que ya no sólo opone la elección de una política, sino la de un régimen y una sociedad, podía traer consigo el clima ateniense y sus problemas.

La lección ateniense, en lo que respecta a esos problemas, es clara: recuerda que se impone el velar por todos, so pena de caer en el enfrentamiento y en la guerra civil, con las consiguientes amenazas para la democracia. El análisis del capítulo anterior conducía al peligro de la tiranía: éste conduce a otro peligro, que es sencillamente la caída del régimen y de sus valores.

Contra ese peligro, los pensadores del siglo IV propusieron, como hemos visto, diversos remedios que, según las épocas, encontraron luego adeptos. Pero traicionaríamos sus doctrinas si nos limitáramos a exponer soluciones propiamente políticas. Para los griegos, la política no iba nunca sola. Y el análisis sólo será completo si unimos a la reflexión sobre las constituciones otro análisis que, en su opinión, era inseparable y le daba valor: aquel que se refiere al papel político reservado a la educación.

CONCLUSION
DEMOCRACIA Y EDUCACION

Con Aristóteles abandonamos el marco de la ciudad griega. El mismo tampoco era ateniense. Por su alumno Alejandro se vincula ya a un mundo infinitamente más amplio en la época helenística. A partir de él, la reflexión política seguirá interesándose por los mismos problemas, recogiendo aquí un tema, allá otro, discutiendo, corrigiendo, pero sin que esa reflexión se alimente —al menos en lo que se refiere a la democracia— de los temores y esperanzas de la experiencia griega.

Al hacerse más teórica, esa reflexión pierde también contacto con todo un aspecto del pensamiento griego, que sin embargo contribuía a asegurar su cohesión: los distintos problemas de la democracia ateniense ponían en tela de juicio a la educación.

Así, se había lamentado la ignorancia, la incompetencia, la ceguera del pueblo, diciendo que se le había instruido para que se ocupara de política: era una cuestión de educación. Los aristócratas no conocían más que la formación que recibían las grandes familias. Pero ¿y el pueblo? Los demócratas evocaban la educación natural e insensible gracias a la cual el pueblo se alimenta de los principios de la ciudad como del aire que respira. ¿No diferían Esparta y Atenas por sus costumbres y por su «formación»? ¿No era Atenas, según la frase que Tucídides pone en boca de Pericles, una «lección viva para Grecia»? Sin embargo, se hacía sentir la necesidad de una nueva educación. Y ésta apareció: fue la educación de los sofistas, especialmente destinada a los debates de la

política. Era costosa y sólo era asequible a un puñado de privilegiados; estaba orientada al éxito y proporcionaba la manera de satisfacer sin remordimientos las ambiciones personales. Esta nueva competencia no hizo más que desarrollar con el paso del tiempo, junto a la incompetencia popular, el desorden y la ilegalidad, es decir, en definitiva, la anarquía. Si la democracia iba mal, era entonces, en última instancia, la educación la que estaba en juego. Quizá fuera también ella, y sólo ella, la que hubiera podido enseñar a los ciudadanos a dominar sus pasiones particulares para mejor servir a su patria. Esto explica que en el siglo IV todos los teóricos políticos insistieran ante todo sobre el papel de la educación. Los tres autores más citados a propósito de la democracia, Platón, Isócrates y Aristóteles, fueron los tres profesores: sus debates se refirieron más a los programas de educación que a proyectos de gobiernos.

Isócrates fue el primero en abrir una escuela que se definiese contra las de los sofistas, y en querer que la retórica fuera también una filosofía —es decir, una cultura intelectual y moral—. Para él aprender a hablar bien era asimismo aprender a pensar bien, a cultivar la opinión prudente. Contaba aportar, sobre temas útiles, una opinión razonable y propagar «una palabra verdadera, ajustada a la ley y a la justicia»[1]. Elegía para ello temas elevados y daba a su enseñanza una orientación que pudiera hacerla útil a la ciudad y a Grecia; las obras políticas que nos ha dejado son otras tantas ilustraciones de la tarea que se había propuesto: profesor hasta el final, quería convertirse, en política, en el educador de sus conciudadanos.

Por eso no puede sorprendernos que en su único tratado de política interna, la *Areopagítica*, insistiera ante todo en el papel de la educación, que había mantenido a la antigua Atenas al margen de los desórdenes de la democracia extrema. Por efecto de una mala «educación» se llega a considerar la indisciplina y la licencia como libertad democrática[2]. Por

1. Lo dice en el elogio de la palabra que figura dos veces en su obra (*Nicocles*, 5-9 = *Sobre el Intercambio*, 253-257).

2. *Areopagítica*, 20.

el contrario, en la antigua Atenas, la gente estaba «instruida» para trabajar y para ahorrar[3], etc. Su formación no se detenía al llegar a la edad adulta; y el papel del Areópago consistía precisamente en velar por esa educación. Ya que, mejor que las leyes, el sentido de la justicia permite evitar la anarquía: la gente que ha sido «educada» en la virtud sabe obedecer a las leyes más imprecisas[4]. En particular, las almas de los jóvenes necesitan una sólida formación moral, debida a la práctica de las buenas costumbres y a esfuerzos que les reporten cierta satisfacción[5]. En general, el Areópago advertía, amonestaba, castigaba; y de ese modo nacían las virtudes que aseguraban el buen orden del Estado y sus éxitos, ya que «el buen orden de antaño enseñaba tan bien la virtud a los ciudadanos que no se atormetaban mutuamente y que vencían a todos los invasores»[6]. Si la reforma política propuesta por Isócrates puede parecer modesta e imprecisa, es porque lo esencial para él era la reforma de la educación relacionada con ella. Y puesto que la tradición aristocrática no permite ya asegurar el mantenimiento de los valores de antaño, al Estado corresponde, según él, velar porque todos aprendan a respetar las virtudes del buen ciudadano[7].

La educación que recomienda Platón es más ambiciosa. Sin embargo, comparte con Isócrates la calidad de educador, así como la idea de la importancia que tiene la educación desde el punto de vista de la vida política.

Incluso en función de la actividad política están escritos muchos de sus primeros diálogos. Al atacar la formación que impartían los sofistas ponen en tela de juicio su sentido y su alcance. Y así como Isócrates había lanzado sus primeros

3. *Areopagítica*, 24: *μεμαθηκότες ἦσαν*.

4. *Areopagítica*, 41: *πεπαιδευμένους*.

5. Ver 43: *παιδευθῆναι* y, un poco más adelante: *τοὺς ἐλευθέρως τεθραμμένους*.

6. *Areopagítica*, 82.

7. El papel desempeñado por la educación anima igualmente la justificación que ofrece Isócrates de la cultura intelectual (*Sobre el Intercambio*, 167 y ss.); ver 174: «En razón de esa evolución ocurre necesariamente que la educación de la juventud influye de forma duradera en el destino de la ciudad.»

manifiestos contra los sofistas (ya se trate de la *Helena*, del *Busiris* o más abiertamente del *Contra los sofistas)*, así Platón escribe el *Protágoras*, el *Gorgias*, y pone en escena a unos sofistas a los que opone las ideas de Sócrates y las suyas propias. En muchos de sus diálogos se trata de los fines de la política. ¿En qué consiste esa ciencia de la que hace alarde Protágoras y que llama *politikè technè?* ¿Puede realmente conseguir buenos ciudadanos? ¿Es algo que se enseña? Y Gorgias, ¿qué enseña? ¿Es bueno ese arte de persuadir que ha hecho suyo? ¿No debería la política proponerse como meta el hacer mejores a los ciudadanos, en lugar de satisfacerles y de beneficiarse satisfaciéndoles? ¿Y qué sabe Alcibíades para quererse lanzar en la política? ¿Quién le ha enseñado lo que tenía que saber? El debate entre Sócrates y los sofistas se refiere siempre al sentido que debería tomar una buena educación, fuente de una buena política.

Lanzado por este camino, Platón no se detendría donde lo había hecho Isócrates, ni se contentaría con opiniones admitidas. Para él existen varias educaciones, que deben tender todas a instaurar la mejor ciudad posible. De forma que se llega a esa aparente paradoja de que el plano de la *República* tome y recoja unos proyectos de educación ideal: el final del libro II y casi todo el libro III describen detalladamente la educación de los guardianes, con el papel de la música y de la gimnasia, que se moderan la una a la otra para producir prudencia y arrojo; luego la mitad del libro VI y todo el libro VII describen la educación del filósofo gobernante, con la lenta ascensión hacia el Bien, el papel de las distintas ciencias, culminando en la dialéctica, una formación en fin hecha de selecciones que conduce, de eslabón en eslabón, hasta la edad de cincuenta años. No es ésta la educación de todos; pero es la única que permita la perfecta iniciación al Bien, sin la cual ningún gobierno podía cumplir dignamente su misión.

Sin duda se trata de una educación ideal para formar a un filósofo-rey. Pero cuando, en las *Leyes*, Platón se vuelve hacia una preocupación más realista, pero no por ello ha abandonado la educación —¡al contrario!, podemos incluso decir que

lo más sorprendente y lo más fecundo para un lector moderno de las *Leyes* es, en este tratado, el espacio dedicado a la educación. Puesto que el fin de toda legislación es la virtud, es normal que las leyes o prescripciones relativas a la educación sean también las más importantes. El libro I de las *Leyes* se abre, pues, con una crítica de las virtudes a que se tiende en Esparta en lugar de la virtud total, crítica que desemboca en una definición de la educación «que, por el juego, llevará lo mejor posible al alma del niño a amar aquello en lo que, una vez convertido en hombre, tendrá que ser tan perfecto como lo pueda ser la materia»[8]. Por eso el libro II está consagrado por entero a ciertos aspectos de la educación, como las distintas clases de coros y las borracheras, formando los coros en la alegría un justo sentido de lo bello, y las borracheras la prueba, en la exaltación, de la templanza. ¿Cómo extrañarse entonces de que, una vez fundada la ciudad de las *Leyes*, ocupen un lugar tan importante las leyes sobre la educación? Ocupan todo el libro VII, que empieza con los recién nacidos y termina con las actividades de los adolescentes, desde las actividades literarias o científicas, hasta la caza, tan cara a Jenofonte. A través de esas distintas prácticas se trata siempre, por el elogio de la censura, de ir inculcando a los jóvenes el sentido de los auténticos valores, que hará de ellos hombres de bien y buenos ciudadanos. Podríamos añadir que las leyes y sus preámbulos contribuyen en todo momento a esa educación, que los magistrados y los más altos consejeros la controlan y la perfeccionan. Está en todas partes. De hecho, todo depende de ella. Es característico que en el libro III, en el examen histórico que Platón hace de los regímenes imperfectos, la calidad de la educación se dé muchas veces como la causa de los éxitos y de las imperfecciones. Ciro había sido un rey mesurado y querido, pero «no tuvo idea de lo que era una buena educación»[9]; confió sus hijos a las mujeres, que los mimaron. El, en la guerra, «ignoraba que no se les diera educación paterna; la de los persas —los persas son pastores,

8. *Leyes*, 643 d.
9. 694 c.

la región que les ve nacer es ruda y fuerte— es una educación austera, propia a formar pastores robustos y capaces de vivir al aire libre, de vigilar y, si hay que llevar armas, de llevarlas; no vio que era la formación estropeada por la supuesta felicidad del protocolo, la formación de los medas, la que las mujeres y los eunucos daban a sus hijos, y de la que salieron, como era de esperar, tras una educación sin freno»[10]. La educación es la condición de la virtud, que es la única que permite la felicidad y la libertad de los Estados.

En toda esta descripción platónica se trata muy poco de educación democrática: por el contrario, la democracia va unida, en la *República* y en el libro III de las *Leyes*, a la insubordinación y al rechazo de los buenos principios. Pero, cualquiera que sea el régimen, es evidente, según Platón, que su calidad y su duración siempre están en función directa de la educación. Es ésta una lección de la que todo régimen debería sacar provecho —más aún en el mundo moderno, en el que la educación es nacional.

La misma lección se desprende de la obra de Aristóteles, cuya *Política*, tal y como nos ha llegado, termina en un libro, inconcluso, totalmente consagrado a la educación, y que comienza así: «Que el legislador deba conceder la máxima importancia a la educación de los jóvenes, nadie lo pondría en duda: de hecho, cuando ése no es el caso en las ciudades, se resiente el régimen»[11].

Aristóteles va aún más lejos; fiel al principio de diversidad que siempre ha respetado, explica que la educación tiene que hacerse sin perder de vista el régimen; y «las costumbres propias de cada régimen aseguran con frecuencia su salvaguarda y, en un principio, su instalación».

Como esa diversidad no excluye, en cada caso, la comunidad y la unidad del fin perseguido, la educación ha de ser una para todos los ciudadanos de un Estado determinado; y, además, los cuidados que se le den a cada parte han de darse en función del todo.

10. 695 a-b. Ver asimismo 695 e-696 a.
11. 1337 a 11 (trad. nuestra).

No es necesario seguir paso a paso el análisis de Aristóteles: aun siendo más realista que el de Platón, concede igual importancia a las cuestiones de educación, y se distingue solamente por la preocupación por adaptar la educación al régimen de la ciudad.

Este doble rasgo no aparece solamente en el libro VIII de la *Política*. El papel de la educación suele darse como esencial en la *Etica a Nicómaco*[12]. Y, sin salir de la *Política*, podemos destacar que, en el libro V, Aristóteles expone asimismo las mismas dos ideas con idéntica firmeza. Al estudiar los medios de salvación del régimen enumera distintas medidas de orden político, y añade: «De todos los medios indicados para asegurar la duración de las constituciones el más importante es aquel que todos descuidan hoy: es un sistema de educación conforme con el régimen político. No se obtendrá, efectivamente, ningún beneficio de las leyes más beneficiosas, incluso sancionadas por la unanimidad de los miembros de la ciudad, si estos últimos no tienen unas costumbres y una educación ajustadas al espíritu de la constitución, de carácter democrático si las leyes son democráticas, oligárquico si son oligárquicas»[13]. Así pues, es necesario que el Estado forme a ciudadanos capaces de vivir según los principios que le son propios.

Pero no hay que engañarse: no se preparan partidarios, sino que se enseña a entender mejor unos valores; y así lo precisa la continuación del texto de Aristóteles: «Pero haber recibido una educación conforme a la constitución es hacer no lo que plazca a los oligarcas o a los partidarios de una democracia, sino aquello que les permita vivir, a unos en oligarquía, a otros en democracia.» No hay, pues, que confundir esa educación según el régimen con las educaciones «oligárquica» o «democrática» que Platón había descrito con tanta severidad. Aristóteles indica claramente que la educación más contraria al interés del Estado democrático es aquella que, al definir mal la libertad, la confunde con la licencia: «A raíz de ello, en las democracias de ese tipo cada

12. *Etica a Nicómaco*, 1103 b, 1180 a, 27; ver *Retórica*, 1360 a 19.
13. 1310 a 12 y ss. (trad. ligeramente modificada).

uno vive como le parece, y, según las palabras de Eurípides, va a donde le conduce su deseo. Pero es ésta una actitud condenable, ya que no hay que creer que vivir conforme a la constitución sea una esclavitud para el hombre, es en realidad su salvación»[14].

La frase es clara, sin apelación posible: enseñar que la libertad implica el respeto de las leyes es la única forma de hacer que dure esa libertad.

De todas las reflexiones que nos ha dejado la Grecia antigua sobre los problemas de la democracia quizá sea ésta la más actual y la más rica en sentido. Se le perdonará al autor, para quien la educación ha sido oficio constante, por prestarle una atención que la evolución de la enseñanza en Francia puede teñir de cierta angustia. La lección final de la experiencia griega es efectivamente precisa. Una democracia que deja que la enseñanza caiga en manos de los enemigos del régimen, una democracia que no intenta conservar para la educación su calidad de formación no política, sino cívica, esa democracia está perdida. Aristóteles lo anunció. Quizá aún estemos a tiempo de tener en cuenta sus consejos y advertencias a los que una esperanza, madurada en Atenas en el transcurso de dos siglos y reflejada en una larga serie de obras diversas, da un relieve mucho mayor.

14. 1310 a 35 (trad. Tricot).

CUADRO CRONOLOGICO

Las obras literarias indicadas son únicamente aquéllas que menciona el libro.

Para las fechas inciertas, sobre todo en lo que respecta a las biografías, la indicación que se da es solamente a título aproximado.

Para una mayor claridad, los nombres de los autores o de los estadistas se indican con un tipo de letra distinto una vez cada uno.

SIGLO VI

594 Arcontado de SOLÓN, padre de la democracia ateniense

561 Comienzo de la tiranía de PISÍSTRATO

525 Nacimiento de ESQUILO

518 Nacimiento del tebano PÍNDARO (muerto hacia el 440)

510 Fin de la tiranía de los pisistrátidas

508 Comienzo de las reformas democráticas de CLÍSTENES.

SIGLO V

495 Nacimiento de SÓFOCLES, que vivirá hasta el 406
Nacimiento de HERÓDOTO, que vivirá hasta el 425

490-479 GUERRAS MÉDICAS: Grecia triunfa sobre Persia

480 Nacimiento (?) de EURÍPIDES que vivirá hasta 406-405

476 Fundación de la Liga de Delos, de donde surgirá el imperio ateniense

472 Esquilo: *Los Persas* (primera tragedia que se conserva)

461 Reforma democrática del Areopago; comienzo de la actuación de PERICLES

458 Esquilo: *La Orestíada*

455 Muerte de Esquilo.

Hacia 445 Nacimiento de ARISTÓFANES, cuya última comedia es de 388

	442-441 Sófocles: *Antígona*
	438 Eurípides: *Alcestis* (la más antigua tragedia de Eurípides que se conserva)
431-404 GUERRA DEL PELOPONESO (Esparta y sus aliados contra Atenas y los suyos)	431 Comienzo de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de TUCÍDIDES (vivió aquella guerra; su relato se detiene en 411, pero conoce el final de la guerra en 404).
429 Muerte de Pericles	
422 Muerte de CLEONTE	425-422 Aristófanes, sucesivamente: *Los Acarnienses*, *Los Caballeros*, *Las Nubes*, *Las Avispas*
415 Expedición ateniense a Sicilia Exilio de Alcibíades, que se refugia en Esparta, luego en Persia	
411 Atenas en dificultades. Gobierno oligárquico de los Cuatrocientos, sustituido por un gobierno mixto; después, se restablece la democracia	
	410 Eurípides: *Las Fenicias*
	408 Eurípides: *Orestes*
407 Regreso de Alcibíades a Atenas.	
	406-405 Muerte de Eurípides y de Sófocles.
404 Derrota de Atenas y fin de su imperio. Instalación en Atenas de la oligarquía de los Treinta Tiranos, pronto expulsados por los demócratas sublevados.	

403 Restablecimiento de la democracia en Atenas	403 LISIAS: *Contra Erastótenes* (Lisias vive aprox. de 440 a 360)
	401 Sófocles: *Edipo en Colono* (obra póstuma)

SIGLO IV

399 Muerte de Sócrates	399 ANDÓCIDES: *Sobre los misterios*
	Hacia 398 Primeros diálogos de PLATÓN (nacido en el 427)
	394-390 JENOFONTE es exiliado por haber combatido contra Atenas; en exilio escribirá el comienzo de sus *Memorables* y lo principal de sus *Helénicas* (continuando con la historia de Tucídides). ISÓCRATES, que hasta entonces ha escrito alegatos, abre su escuela (nacido en 436)
	392 Aristófanes: *La Asamblea de las mujeres.*
	380 Isócrates: *El Panegírico.* Platón se encuentra entonces en su gran período de creación, al que pertenece la *República*
377 Formación de la segunda confederación ateniense	
371 Derrota de Esparta en Leuctres, comienzo de la hegemonía tebana	
	367 Segundo viaje de Platón a Sicilia: el *Político* se sitúa a su regreso
359 Ascensión al poder de FILIPO, rey de Macedonia	

355-354 Comienzos de DEMÓSTENES en la vida política

Hacia 355 Muerte de Jenofonte a la edad aproximada de 85 años
Isócrates: *Areopagítica*

349 Demóstenes: *Olintianas*

347 Muerte de Platón; su último tratado es las *Leyes*

346 Paz de Filócrates, entre Atenas y Filipo (a la que sigue el asunto de la Embajada, entre Demóstenes y Esquino)

342 ARISTÓTELES encargado de la educación de Alejandro

341 Demóstenes: *Sobre el Querso- neso, 3.ª Filípica*

338 Victoria de Filipo sobre Grecia

338 Muerte de Isócrates, casi centenario

336 Muerte de Filipo de Macedonia: le sucederá ALEJANDRO.

335 Aristóteles regresa a Atenas a enseñar: de esa enseñanza saldrán en particular la *Retórica* y la *Política.*

330 Demóstenes: *Sobre la corona* (asunto que le opone a Esquino)

322 Muerte de Demóstenes y de Aristóteles, a la misma edad

INDICE